COLECCION DE FILÓSOFOS MODERNOS

OBRAS DE KANT

CRÍTICA
DE
LA RAZON PURA

TEXTO DE LAS DOS EDICIONES

PRECEDIDA

DE LA VIDA DE KANT Y DE LA HISTORIA DE LOS ORÍGENES
DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KUNO FISCHER

POR

DON JOSÉ DEL PEROJO

I

MADRID
GASPAR, EDITORES
Príncipe, 4
1883

MADRID, 1883.—Tipografía de Manuel G. Hernández, impresor de la Real Casa,
calle de la Libertad, núm. 16.

A DON RAFAEL MONTORO

DISTINGUIDO FILÓSOFO CUBANO

En testimonio de afecto y consideracion,

JOSÉ DEL PEROJO.

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

Es indecible para mí lo que me ha costado esperar el momento psicológico que yo tanto deseaba, de dar al público esta traduccion. Impresa hace ya siete años largos, nunca encontraba oportunas las diferentes vicisitudes por que ha pasado el pensamiento en nuestro pueblo. He estado materialmente asediado por amigos y extraños, por editores é impresores para decidirme á publicarla, y contra todos he resistido, obedeciendo siempre á un plan fijo, maduramente examinado, cuya razon de ser era para mí de todo punto indiscutible y que revelaré ahora á los que gustan de estas cosas de Filosofía, en deseo de justificarme á sus ojos y de explicarles mis vacilaciones.

La obra de Kant en la historia del pensamiento señala un período decisivo, que hace era y constituye toda una nueva evolucion, tan grande como la griega y muy superior á la media y á la cartesiana.

Son sus principios nuevos y vastos horizontes que al espíritu humano se abren, y los únicos que encajan perfectamente en nuestra presente cultura. Por eso es llamada la filosofía crítica la filosofía de nuestra civilizacion, de esta que puede llamarse civilizacion científica, y la que no puede tener otra base que aquélla, por más que en breves momentos y en determinados lugares parezca que el pensamiento trate de salirse de los moldes que le limitan: lo que en sí nada significa y que es exactamente lo mismo á lo que advertimos en otro órden de cosas, en las demológicas por ejemplo, cuando algunos se esfuerzan en volver la vida moderna á épocas que ya fueron, y se niega lo tangible, lo real, con falacias y quimeras que no pueden nunca más reproducirse. Son sacudidas que llegan hasta nosotros del estertor de esa agonía, como testigos que asistimos á su eterna desaparicion.

Entiendo que cada período de la humana cultura tiene su base filosófica, de la misma suerte que su ideal poético y que sus relaciones jurídicas. Grecia no es tal sin Sócrates, ni la Edad Media sin la Escolástica, y descendiendo un poco, ni la Revolucion sin la Enciclopedia, término final de la obra de Bacon y Descartes. Y asimismo sin Kant no es comprensible nuestro moderno movimiento científico.

Pero claro se está que la obra de Kant, aunque se manifestó en su justo momento de transicion, no

sale así como de la nada y desgajándose de todo lo que le precedia, ántes al contrario, dentro perfectamente de los precedentes que la antecedieron, y cuadrando cumplidamente con el medio ambiente que la rodeaba: como obra maestra de todo gran reformador hecha nada más que para corregir males cercanos, y trascendiendo su alcance á espacios que ni la natural ambicion del génio soñar podia.

Es verdad que este alcance es á nosotros lo que hoy nos importa y lo que hará imperecedera la filosofía crítica; mas no así á Kant, que se encontraba en distinto caso y cuya principal mira era corregir los abusos y extravíos de la escuela leibnitz-wolfiana, en cuyos principios filosóficos comulgó tambien durante muchos años de su vida, y de los que, si supo desprenderse y destruir á la par que todos los otros dogmáticos y metafísicos, no pudo, sin embargo, ni debia tampoco abandonar la terminología corriente en aquella escuela, y que por aquel entónces universalmente se tenia como la más propia y adecuada para discurrir sobre materias filosóficas.

Nos hallamos, pues, primero de todo, con que la obra de Kant, que tiene un espíritu filosófico conforme por completo con nuestra actual cultura, está por otra parte escrita en un lenguaje que no es el nuestro, y en unos términos técnicos que corresponden á otra época; causa muchas veces de

oscuridades que no tienen razon de ser y de entorpecimientos injustificados con que ha de tropezar el lector impaciente.

Grandes han sido mis esfuerzos para suavizar en lo posible estas durezas terminológicas, y no poco mi atrevimiento en muchos casos, reformando, aunque con el mayor escrúpulo, ciertos idiotismos de lenguaje. Más aún; me he servido repetidas veces del auxilio de personas tan competentes como del inolvidable Manuel de la Revilla y de D. Rafael Montoro, con objeto de salvar siempre las asperezas del estilo, y muy particularmente para verter con la mayor claridad posible el pensamiento del autor, y por más que este auxilio haya sido para mí trabajo de gran valía, yo no conseguia desprenderme de la desconfianza que me dominaba, temeroso en extremo de que la obra no fuera recibida por el público tal como merecia, y más todavía de que no produjera todo el fruto que era de desear.

La razon de más peso que yo tenia para mi desconfianza, estaba en la falta que existia aquí de los precedentes de la filosofía kantiana, por lo desparejados que hemos andado en España del resto del mundo filosófico, desde que se inició el movimiento de la Reforma. No habia sido traducido al castellano ninguno de sus antecesores, y mal podiamos pretender una justa y acabada aceptacion de la obra kantiana, tan íntimamente ligada con sus

anteriores, lo mismo bajo el punto de vista del tecnicismo del lenguaje que bajo los demás respectos.

Fué entónces cuando me sugirió la idea de publicar las obras de sus antecesores, las que no pude llevar á término feliz con todas las principales, y que por circunstancias que no son aquí del caso tuve que suspender, contentándome únicamente con Descartes y Spinoza.

Desistí, pues, de darla al público en aquel entónces, porque estaba yo seguro de que su influencia iba á ser insignificante, y que el terreno no podia estar peor preparado.

Y cuenta tambien un segundo factor que voy á mencionar y que á la sazon no era el de menor cuantía.

Reinaba en España en aquellos dias en asuntos filosóficos y á título de única depositaria de la verdad absoluta, la escuela krausista, que tenia requisicionados, por decir así, cuantos entendimientos despuntaban con aficion á estas cosas filosóficas. Y era el arma principal de la tal escuela y la única causa de su efímero éxito, precisamente su oscura y afectada terminología, alambicada como no se ha conocido otra, y que impresionando vivamente nuestro temperamento meridional, nos humillaba en nuestra ignorancia de no entender lo que en aquellas oscuridades se decia.

El krausismo, pues, y su lenguaje sibilítico, eran si se quiere un elemento para mí muy temible, so-

bre todo si se atiende á dos cosas muy importantes y que cualquiera de ellas bastaba para ahogar en gérmen los frutos que deben esperarse de un libro como la *Crítica de la Razon pura*. Es la primera, la forma masónica en que estaban ligados todos los secuaces de la doctrina, y la segunda, la supina ignorancia de que siempre hicieron gala en todas estas materias *históricas* ó *eruditas*, como ellos decian, anatematizando al infeliz que no se daba por satisfecho con las *vistas ante la propia conciencia, fuente única é inmediata del conocimiento científico*.

En estas circunstancias, vano hubiera sido mi empeño, y cambiando de plan, encarpeté mi traduccion y tomé el único camino que me parecia posible: desenmascarar el krausismo.

Inicié entónces una campaña en que, secundado y superado brillantemente por inteligencias como las de Revilla, Montoro, Pompeyo Gener, Simarro, Estassen y otros, dió por resultado que reveláramos lo enteco del tal sistema filosófico, y que poco á poco haya ido desmoronándose y desapareciendo.

Hoy afortunadamente han cambiado un poco las cosas, al menos en lo que al krausismo se refiere. La obra mia de destruccion empezada en mis «*Ensayos*» está casi acabada, y en términos tan lisonjeros, tan halagüeños para mí, que los antiguos krausistas, salvo muy pocas excepciones, son, ó se-

cuaces de los principios que allí propuse, ó siguen, por lo menos, los derroteros que fuí el primero en señalar entre nosotros, dicho sea esto en desahogo de mi amor propio, lastimado por una ingratitud inmerecida y por el rencor que hoy me profesan, inexplicable sobre todo al pasarse á mi campo (1).

Afortunadamente, pues, no sentimos en estos momentos la opresion de ninguna escuela dogmática, antes al contrario, los aires que reinan están impregnados de un experimentalismo que por todas partes cunde.

Conviene, empero, que el método experimental no quede reducido á sus formas más limitadas excluyendo de su seno gran parte de lo que es y debe ser objeto de nuestras observaciones, las inmediatas como las mediatas, ni que tampoco se lance por el campo de la fantasía, convirtiendo en dogmas y principios lo que sólo pasajeramente puede admitirse como hipótesis, y nada para uno y otro caso como el estudio detenido de las condiciones del conocimiento, de sus límites y alcance, como nos presenta la *Crítica de la Razon pura*, cuyos profundos análisis son, por decir así, el crisol por que todo conocimiento ha de pasar si pretende el título de positivo ó científico.

---

(1) Véase el discurso preliminar que D. Urbano Gonzalez Serrano ha publicado como prólogo en las obras de D. Manuel de la Revilla, al que he contestado como merecia en otro sitio.

Condicion es esta universalmente reconocida, y que sólo el presente libro llena y cuyo doble mérito se funda en que las mismas ciencias naturales, por órgano de sus representantes más eminentes, como Helmoltz, Spencer, Wundt, etc., han venido á confirmar punto por punto las leyes establecidas aquí.

En cuanto á la traduccion, no he seguido el sistema general de los editores alemanes de guiarme por el texto de la segunda edicion poniendo al final lo que de la primera suprimió el autor. Hay indudablemente en la segunda edicion supresiones que tienen verdadera importancia, para algunos como Schopenhauer trascendentalísimas, y he creido lo más oportuno traducir al mismo tiempo los dos textos, poniendo al pie las diferencias que Kant estableció en su segunda edicion, con lo que el lector podrá estimar más fácilmente la importancia de las variaciones.

Como preparacion y entrada á la obra de Kant he prescindido de todo trabajo mio, que habia de ser muy inferior al que he elegido del ilustre profesor de Heidelberg, que es, seguramente, de los más acabados que conozco.

El Traductor.

Madrid, Marzo 1883.

VIDA DE KANT

É

HISTORIA DE LOS ORÍGENES

DE LA

FILOSOFÍA CRÍTICA

POR

KUNO FISCHER

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD DE HEIDELBERG.

TRADUCIDAS DEL ALEMAN

POR

JOSÉ DEL PEROJO

VIDA DE KANT

I.

NOTICIAS BIOGRÁFICAS.

Parece necesario en la historia de la filosofía que en ciertas épocas se detengan los espíritus á contemplar las grandes figuras consagradas por los tiempos, como si por vez primera fueran descubiertas, y conquistar de esta suerte un punto comun de partida. Entre todos los pensadores modernos que han precedido á Kant, acaso no exista uno que no haya ejercido esta especie de atraccion sobre ciertas tendencias contemporáneas. Quizá tambien ha llegado ya el momento de profundizar en Kant una filosofía que sólo muy pocos han sabido comprender.

Mas en lo que sigue no nos ocuparemos de la filosofía de Kant, sino de su persona, y de esta trazaremos el retrato por las particularidades de su vida y de su carácter, sirviéndonos de las poquísimas fuentes que para el efecto existen.

Entre todas estas, las más importantes son los cortos escritos que se publicaron el año en que murió Kant, redactados por personas que le conocian y hasta le trataron durante muchos años. Son, generalmente, de discípulos fieles, de los pocos que vivian en el mismo círculo que nuestro filósofo, y que fueron más tarde sus amigos íntimos. Uno de estos escritos tienen un valor espe-

cial. En 1792, uno de los discípulos más asíduos de Kant, Borowski, escribió un resúmen biográfico de la vida de su maestro; él quiso leer este escrito en la *Sociedad alemana* de Koenisberg, y antes de hacerlo, se lo envió á Kant para obtener su consentimiento y para que hiciera las rectificaciones que creyera oportuno. Consintió Kant en examinarlo, pero le prohibió terminantemente que hiciera uso alguno de su escrito antes de su muerte, y suplicó al autor que evitase su lectura en la *Sociedad alemana*. Le remitió el trabajo con observaciones y notas de su propia mano, y en la carta con que se lo enviaba, le decia con tanta modestia como prudencia, que no le era agradable el honor que se le queria hacer, porque siempre habia tenido una repugnancia natural á todo lo que tuviera visos de pompa, y porque, de ordinario, el elogio provoca la censura. Esto escribia Kant en una época en que ya estaba su gloria asegurada. Los apuntes biográficos que hizo Borowski alcanzan sólo al año 1792, son incompletos, pobres de detalles, y en la apreciacion del filósofo hay estrechez, á pesar de las alabanzas que á manos llenas le tributa. Sin embargo, siempre tendrán mucha importancia por haber sido examinados y corregidos por Kant (1). Hay otros dos escritos que se publicaron en el mismo año y que sirven de complemento al trabajo anterior. Jachmann fué discípulo y amanuense de Kant en el período más glorioso de su vida, de 1784 á 1794, en el tiempo justamente en que Kant se ocupaba en perfeccionar y acabar el edificio de su doctrina. Las cartas que Jachmann publicó despues de la muerte de Kant, más bien que una biografía, son una *característica*. Por último, los años posteriores de Kant nos han sido referidos por Wasianski,

---

(1) Darstellung des Lebens un Characters Inmanuel Kant's von L. C. Borowski.—1804.

su discípulo en 1773, más tarde su amanuense, y desde 1790, amigo de la casa y el que cuidada de los asuntos económicos del filósofo cuando los años imposibilitaron á este (1). Las noticias más completas de la vida de Kant las dá Schubert en su biografía del filósofo (2).

II.

ÉPOCA DE KANT.

No tiene la vida de Kant brillo alguno exterior, escepcion hecha de la gloria, que no buscaba, pero que la importancia de su obra no podia evitar y que vió elevarse á su mayor esplendor. Tal vez no se ha visto nunca reputacion tan extraordinaria unida á vida tan sencilla, tan modesta y silenciosa. Él fué, sin duda, entre los filósofos modernos, el que tuvo más difícil mision de llenar. Y si medimos el talento del pensador por la fuerza de penetracion y por la profundidad, fué él entónces el de más importancia de todos. La vida de Kant, por su calma uniforme, presenta cierto contraste con la inmensa estension de su celebridad y con la altura á que su fama llegaba. Carece su vida por completo de esa grandiosidad que seduce á la imaginacion del vulgo; no es grande en el exterior ni por su destino. Bajo este aspecto no deja de ser interesante compararla con la de sus predecesores. ¡Qué contraste entre Kant y Bacon! Las más altas dignidades del Estado, los honores y las riquezas las une ese primer fundador de la filosofía moderna á

(1) Inmanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. R. B. Jachmann, 1804.—Inmanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, von Wasianski.—1804.

(2) Edicion de las obras de Kant, por Rosenkrans y Schubert.—Vol. XI, parte II.

un amor desenfrenado por el fausto y la opulencia, que estravía al Lord Canciller, le arrastra á las acciones más vergonzosas y le atrae al fin una sentencia deshonrosa. Kant, que nunca quiso ser más que un profesor de universidad, siempre fué en ideas y conducta la misma simplicidad, la probidad personificada. Su vida no ofrece tampoco nada de los terribles contrastes que consumieron la juventud de Descartes; no necesitaba de aquella agitacion exterior, de los deseos frenéticos de movimiento y de viajes, que tanto preocuparon al filósofo francés en la primera época de su vida y que no pocas le arrastraron á la extravagancia y las aventuras. Reconcentrada en sí misma la vida de Kant, avanza con paso lento y seguro, con completa regularidad y con un recojimiento siempre creciente. Este carácter parece en todos sus rasgos formado para solo encontrar su centro en sí propio, y ciertamente que tal debia ser el carácter de la filosofía del conocimiento de sí mismo. Y así como el espíritu en Kant constantemente se dirige hácia este punto único, que fuera de él no puede encontrar, así tambien su vida exterior, quiero decir, su vida local, obedece á la misma concentracion. Está su vida adscrita, por decirlo así, á la gleba. En este respecto puede compararse á Kant con Sócrates, sujeto en Atenas por la absorcion en que el estudio de sí mismo le sumia. Ha vivido Kant cerca de ochenta años y solo salió de su provincia y pueblo natal durante el tiempo en que fué preceptor. Su vida, únicamente consagrada á la meditacion filosófica, puede ser puesta al lado de la de Spinoza, aunque carece de las persecuciones violentas y terribles que hicieron de la vida del filósofo judío una soledad, un desierto, que le ha dado para siempre el sello de una grandeza trágica. Es verdad que no estuvo la vida de Kant exenta de contrariedades ni de persecuciones; pero acaecieron tarde y fueron débiles, no obstante la

maldad que las dictaba; nunca tampoco pudieron detener la ya cumplida obra ni causar á su autor peligros de importancia. Eso fué solo un incidente enojoso, bien pronto alejado por circunstancias favorables y cuyas peores consecuencias recayeron sobre los que le habian originado. Por último, comparada esa vida con la del primer filósofo aleman de los que precedieron al fundador de la filosofía crítica, con Leibnitz, no ofrece aquella la general y múltiple actividad que desplegaba Leibnitz en todas las direcciones; nada de aquel brillo exterior, de esos honores mundanos que Leibnitz amaba, y nada, en fin, de la ambicion que los hace buscar.

La filosofía moderna se naturalizó con Leibnitz en Alemania. Leibnitz la introdujo, por su persona, en aquel Estado cuyo poder y mision consistian, desde la paz de Westfalia, en proteger al protestantismo y fomentar su progreso. Bajo cierto aspecto permaneció Leibnitz á ese mismo Estado. El encontró, en efecto, en la córte del rey de Prusia un recibimiento hospitalario; la primera reina de Prusia le profesó gran amistad y tomó un gran interés por él y por sus lecciones; él fundó la Academia de Berlin. En una universidad prusiana enseñó Wolf su filosofía, la primera que se expresó en aleman. Fué Prusia el país en que esta filosofía obtuvo la doble dicha de ser expulsada por un rey y llamada por otro. Con Kant entró la filosofía alemana en el corazon de los Estados prusianos. La vejez de Leibnitz pudo todavía templarse al sol naciente de la monarquía prusiana. Wolf tuvo su más brillante período cuando reinaba Federico-Guillermo I, que le expulsó de Halle. Bajo Federico el Grande, que llamó al desterrado, palidece paulatinamente la estrella de esta filosofía. La vida de Kant se prolonga durante ochenta años de la historia prusiana; él presenció cuatro cambios de reinados, y esos gobiernos tan diversos ejercieron cada uno á su manera una influencia

particular sobre la vida y la suerte de nuestro filósofo. Su juventud y su educacion ocurren bajo Federico Guillermo I; ella tambien estaba impregnada de un espíritu severo de economía doméstica, que desde el trono se extendia á todas las clases de la sociedad. Aquel pietismo que expulsó á Wolf de Halle poseia en Koenisberg una escuela donde Kant fué educado. En el año del advenimiento de Federico II, tornó Wolf á Halle, y entró Kant en la universidad. Su carrera académica, el desenvolvimiento progresivo de su filosofía, su enseñanza y la aparicion de la filosofía crítica pertenecen al siglo del gran rey y forman uno de los rasgos más importantes y gloriosos del cuadro de esta época. La guerra de los siete años es el primer obstáculo con que nuestro filósofo tropieza, y la paz que le sucede vé madurar los primeros frutos de la filosofía crítica. Al acabar el siglo de Federico, la obra está ya fundada sobre sólidas bases. Bajo el reinado siguiente, presa de los enemigos de las luces, sobreviene—¡signos del tiempo!—el ataque dirigido contra Kant, ataque que no puede ahogar la obra cumplida, pero que cae sobre su autor, encorbado por el honroso peso de setenta años. Y, empero, tuvo aún el anciano la ventura de respirar en los tiempos mejores de Federico-Guillermo III.

III.

EDUCACION.

1.—*Familia y escuela.*

Manuel Kant nació el 22 de Abril de 1724 en Koenisberg, siendo el cuarto hijo de una honrada familia de artesanos, de regular aunque no insignificante for-

tuna. Eran sus padres oriundos de Escocia; de suerte que estaba Kant ligado por parentesco nacional con David Hume, de quien precisamente recibió el primer impulso para sus imperecederas elucubraciones filosóficas. Su padre, sillero, usaba todavía en su firma la ortografía escocesa, *Cant*. Nuestro filósofo cambió la primera letra para evitar una falsa pronunciacion, *Zant*. Del mismo modo que en otros hombres célebres se ha observado que reciben principalmente de la madre las influencias que más persisten, así tambien Kant, que tenia por su madre el más vivo afecto, recibió de ella desde sus primeros años una influencia decisiva y parece que ella tuvo siempre por él una gran predileccion. Hasta decia Kant haber heredado sus mismas facciones, y áun en sus últimos tiempos hablaba siempre de su excelente madre con el más profundo enternecimiento. «Nunca olvidaré á mi madre»—decia en el seno de la confianza—«ella es la que ha sembrado y fomentado en mi pecho el primer gérmen del bien; ella abrió mi corazon á las impresiones de la naturaleza; despertó mi inteligencia; la desarrolló, y sus enseñanzas han tenido sobre toda mi vida una influencia duradera y saludable.»

Los padres de Kant, y particularmente la madre, estaban entregados al pietismo que entónces imperaba y que tan poco se parece al que entre nosotros existe. Aun estando en contradiccion con la creencia obstinada de la letra, buscaba aquel pietismo la salud del hombre, no en las exteriores manifestaciones, sino en la edificacion interior, en la interior pureza y en la piedad del espíritu.

Esta direccion, que naturalmente no escluye la rigidez de la creencia, era la que propagaba en Koenisberg el Dr. Franz Albert Schultz, que vino á esta ciudad en 1731 de predicador y miembro del consistorio, que fué elegido profesor de teología al año siguiente, y que más

tarde se encargó de la direccion del colegio de Federico *(collegium Fridericianum)*. Este hombre ejerció, de acuerdo con el sentido del príncipe reinante, una influencia duradera sobre todas las escuelas prusianas. En él puso la madre de Kant toda su confianza. Ella le consultaba para la educacion de su hijo, y seguia con tanto más gusto sus consejos, como que Schultz indicaba la carrera teológica para él. Así, á los diez años fué enviado Kant al colegio de Federico, dirigido por su protector, y donde imperaba desde su creacion el espíritu del pietismo.

Una singular coincidencia ha confiado la educacion de los innovadores de la filosofía moderna á poderes que más tarde han combatido ellos con la mayor energía. Bacon fué educado por escolásticos; Descartes por jesuitas; Spinoza por los Rabinos, y Kant por los pietistas. Sin embargo, Kant no tuvo que sufrir la influencia de los pietistas; las estrechas miras de la intransigencia pietista le fueron completamente extrañas y no pudieron introducirse en el ánimo del escolar. Lo que tiene el pietismo del malsano y contrario á la razon y lo que á los espíritus débiles suele comunicar, no hallaba en Kant simpatía alguna. Pero en un aspecto ejerció el pietismo sincero cierta influencia saludable sobre su espíritu, á saber: en la severidad moral de sus sentimientos y en la rigidez de su conciencia, cosas que siempre pedia y que él mismo practicaba. Tampoco ha negado el reconocimiento que al pietismo tenia por lo que toca á la energía moral. Porque la perfecta y rigurosa pureza de los sentimientos fueron siempre el último fin, el único y el más elevado de sus doctrinas filosóficas sobre la moral. Esa disposicion al rigorismo moral que en Kant observamos, fué alimentada y desarrollada, sin duda alguna, por su educacion pietista. El mismo Schultz reunia en su persona el espíritu estrecho del pietismo y un carácter se-

vero, moral y generoso; éste rodeaba del mayor cuidado al discípulo que le confiaron, y era para Kant y sus padres, un padre, un bienhechor. Kant, hasta en la edad más avanzada, habló siempre de él con el más vivo reconocimiento, y su deseo predilecto era levantar al maestro y bienhechor de su juventud un monumento público.

Los siete años de escuela (1733–1740), no ofrecen nada de particular. Él era todo lo contrario de un génio precoz. No era la escuela el escenario donde podian manifestarse con brillo y lucimiento sus facultades extraordinarias. De estructura débil y delicada, de pecho estrecho y húndido y de no muy bien hecha figura, debia Kant ante todo obtener por un esfuerzo enérgico de la voluntad el sentimiento de su propio valor y flexibilidad intelectual. Tenia principalmente que combatir con dos obstáculos físicos: la timidez y la falta de memoria, defectos que bastan para ocultar las mejores disposiciones de un niño. Kant no pudo, hasta cierto punto, libertarse nunca de esta timidez innata. Y es que además estaba sostenida por su modestia. Al mismo tiempo se observaba en él desde muy temprana edad una rápida presencia de espíritu, que le servia de mucho en los pequeños peligros que existen en la vida de un jóven. Era tímido, pero no miedoso. Ya se podria prever que tendria voluntad é inteligencia de sobra para vencer los enojosos obstáculos que la naturaleza habia colocado en su camino. A medida que avanzaba en la carrera escolar, sus facultades se hacian más notorias, y demostraba mayor celo en el estudio. En cuanto á la enseñanza que se le daba, iba muy bien en los estudios clásicos, particularmente en el latin, que lo aprendia con Heidenreich, y muy mal en matemáticas y filosofía. Hasta tal punto era mala esta última parte, que Kant se inclinó con grandísima predileccion á los estudios clásicos, y nadie hubie-

ra adivinado en él al futuro filósofo. Se entregó sobre todo á la lectura de los autores latinos, y esto constituia para él un ejercicio de estilo y de memoria. Aprendió á escribir correctamente el latin; hasta tal punto, que supo más tarde expresar en el latin escolástico las más árduas cuestiones de metafísica. Su memoria se llenó tanto de los escritos de los poetas romanos, que hasta en su vejez recitaba de memoria los trozos más escogidos, en particular el poema de Lucrecio. Entónces pensaba Kant dedicarse por completo á la filología. Ya se veia él hecho un filólogo futuro escribiendo libros en latin, con el nombre de *Cantius* en la portada. El celo por el estudio de los autores latinos, el proyecto de hacer de esto su única ocupacion, lo compartia Kant con dos condiscípulos; uno de los cuales realizó en efecto, y con éxito, esos planes de la juventud: este fué David Ruhnken, de Stolpe, que en el mundo filológico ha hecho célebre el nombre de *Ruhnkenius*. El otro discípulo era Martin Kunde, de Koenisberg, cuyo talento ahogaron las necesidades materiales, y vivió siempre en muy triste situacion hasta que al fin murió de rector en la escuela de Rastemburg. Los tres jóvenes rivalizaban en sus estudios filológicos; juntos leian á sus autores predilectos y en comun formaban sus planes para el porvenir. Muchos años despues, Ruhnken y Kant eran ya profesores célebres; el uno en Leyda, el otro en Koenisberg. En 1771, Ruhnken escribió á Kant una epístola clásica donde recordaba á su antiguo amigo los años de la juventud y el colegio. Federico Ruhnken solo sabia entónces del filósofo Kant lo que oia decir y alguna que otra crítica sobre sus obras. Unicamente sabia que Kant se ocupaba de *filosofía inglesa*, á la cual estimaba en mucho. Encargaba á Kant que escribiera sus obras en latin para que los ingleses é irlandeses pudieran leerlas; que esto debia serle fácil al que en la escuela escribia con tanto primor esta lengua.

Es de creer que Kant fuera contado, cuando estaba en las clases superiores con Ruhnken, entre los mejores alumnos; este al ménos es el recuerdo que en su amigo habia dejado. Así lo decia en esa carta: «*Erat tum ea de ingenio tuo opinio, ut omnes prædicarent, posse te, si studio nihil intermiso contenderes, ad id, quod in litteris summum est, pervenire.*» Acaso haya exajerado un poco la retórica latina. Al comienzo de la carta, el primer recuerdo de la juventud está consagrado á los maestros pietistas, que parece al filólogo clásico una mala aventura, de la cual los dos amigos han sacado el mejor partido posible: «*anni triginta sunt lapsi, cum uterque tetrica illa quidem, sed utili nec pænitenda fanaticorum disciplina continebamur.*»

Las ciencias filosóficas y matemáticas no contaban en la escuela con ningun Heidenreich, y el estudio de estos ramos fué infructuoso. Siempre que Kant recordaba aquellos estudios, decia á su amigo Kunde que sus antiguos profesores de filosofía, no solo no desarrollaban en él la llama de esta ciencia, sino que más bien estuvieron á punto de apagarla por completo.

2.—*Los estudios académicos.*

En la Universidad sucedió precisamente lo contrario. Aquellas ciencias que estaban más descuidadas en el colegio Federico, tenian en la Universidad sus mejores representantes. Daba lecciones de filosofía y matemáticas el todavía jóven é ilustre Martin Knutzen; de física, Gotfried Teske. Aquí entró nuestro Kant en un nuevo mundo, que en adelante habia de ser su verdadera pátria. La chispa que la escuela no pudo encender se convirtió aquí en brillante llama que con su fulgor iluminaria más tarde como reluciente astro al mundo del pen-

samiento. El que mayor influencia ejerció sobre Kant fué Knutzen, el cual le introdujo en el estudio de las matemáticas y de la filosofía, le hizo conocer las obras de Newton, le sirvió de amigo y de maestro y le ayudó con sus consejos.

Primeramente se inscribió Kant en la facultad de teología, y desde la escuela estaba destinado á hacer estos estudios. Con suma puntualidad y aplicacion siguió sus cursos, especialmente los de dogmática de Schultz, el antiguo director del colegio, y predicó algunas veces en las iglesias comarcanas. Habia, pues, concluido sus estudios teológicos cuando abandonó por completo esta carrera. Por diferentes motivos debió tomar esa resolucion. El más capital sin duda fué la preferencia que tuvo por las ciencias matemáticas y filosóficas; el segundo motivo que influyó contra la teología puede ser muy bien que lo hallara en esa misma ciencia, y sobre todo en el sentido pietista que tenia y que ahora en la universidad se revelaba mejor que en el colegio, y donde le parecia más refractaria como dogmática que lo que le era como moral y disciplina, manifestándose de esta suerte al futuro pastor como el yugo por el cual tendria que pasar para entrar en su carrera eclesiástica. Fácil es suponer cuán insoportable hubiera sido semejante imposicion á un hombre como Kant, y con qué placer para evitar ese yugo renunciaria á la carrera. teológica. Esperaba Kant siendo teólogo obtener en Koenisberg una plaza de sustituto; lo deseaba para permanecer en la ciudad universitaria y proseguir sus estudios científicos. Ese puesto era ordinariamente el primer paso en la carrera teológica, y el que precedia á todas las posiciones gerárquicas. No consiguió Kant el puesto y fué preferido para tan insignificante empleo un opositor aún más insignificante. Quizá fué este el último y decisivo motivo que para siempre le alejó de la carrera teológica.

3.—*La enseñanza privada.*

Kant no podia vivir en esta situacion mucho tiempo en Koenisberg. Lo poquísimo que sacaba de algunas lecciones particulares y todo lo que en el porvenir pudiera sacar, no alcanzaba para cubrir las necesidades de su vida; y como con la muerte de su padre (1747) empeoró su situacion económica, no quedaba á Kant otro recurso que salir de Koenisberg y asegurar su sustento entrando de profesor privado en el seno de alguna familia. En este puesto esperaba aprovechar en sus estudios científicos todo el tiempo que le quedara, y tal vez tambien ahorrar dinero suficiente para seguir más tarde su verdadera vocacion. Su objeto era la carrera académica. Para empezar, además de la preparacion científica, necesitaba Kant otra preparacion económica que acaso le exigiria mayor tiempo que la primera. Brillantes trabajos habian probado ya su capacidad científica. En el momento en que termina Kant el período académico de su vida y en que se dispone á comenzar la del preceptorado, escribió su primera disertacion: «Pensamientos sobre la verdadera evolucion de las fuerzas vivas en la Naturaleza,» donde intentó resolver con sus propias fuerzas uno de los problemas más difíciles y profundos de la filosofía de la naturaleza. Imprimió á su costa este escrito, ayudado por un pariente materno. (Aquí sólo estudiamos la vida exterior del filósofo y ha de sernos permitido que no entremos en lo que al contenido de aquel escrito respecta.) Con aquel trabajo selló Kant el curso de su vida académica y dió el primer paso en su nueva carrera.

Por espacio de nueve años (1746-1755) fué Kant preceptor de tres familias distintas. Primero en casa de un predicador *reformista* de los alrededores de Gumbinnen; despues en casa del caballero Hülsen de Arensdorf,

en Mohrungen; y por último, en casa del conde de Kayserling, de Rautenburg, que pasaba en Koenisberg la mayor parte del año. Estos nueve años constituyen en la vida de Kant un período de calma, y carecemos de pormenores de ella. Kant mismo confesaba que valia mucho más su teoría pedagógica que la práctica, ó como en otros términos expresaba esta contradiccion, que los mejores principios formaban los peores preceptores. Por lo demás, parece que supo tener gran tacto y habilidad en la difícil posicion de preceptor en una casa particular, porque de sobra nos lo prueban el cariño y adhesion que se creó en el corazon de sus discípulos y el aprecio de sus padres. Con la familia Hulsen y Kayserling estuvo siempre relacionado, y con la última, en particular, mantuvo relaciones muy íntimas. Algun tiempo despues le fué entregado como pensionista en su casa, uno de los jóvenes Hulsen, y tambien se notó que el primer propietario prusiano que libró á sus aldeanos de la servidumbre, fué precisamente el discípulo de Kant.

IV.

LOS EMPLEOS ACADÉMICOS.

1.—*Carrera y habilitacion.*

En 1755 llegó por fin el momento de aspirar á los grados académicos, época por cierto desfavorable bajo el punto de vista científico, porque sobrevino esto un año antes de la guerra de los siete años. El 12 de Junio de 1755 fué Kant nombrado doctor despues de una disertacion sobre el fuego, que fué de la aprobacion completa de su antiguo profesor Teske, y hecho *privat docent* de la Universidad de Koenisberg, despues de otra

disertacion pública hecha el 27 de Setiembre del mismo año sobre los principios de los conocimientos metafísicos. Con arreglo á una real órden de 1749 no podia nadie ser admitido al profesorado extraordinario sin haber sostenido antes tres discusiones sobre una disertacion impresa. Llenó Kant este requisito con una discusion sobre la monadología física. Estaban, pues, franqueados los primeros grados de la carrera académica. Hasta ahora habia subido Kant merced á sus propios esfuerzos, y muy de prisa por cierto. Pero de hoy en adelante necesitaba el apoyo de la suerte y de las circunstancias, y éstas le fueron tan desfavorables, que solo adelantaba en su carrera con una extremada lentitud. Quince años estuvo Kant de *privat docent* ántes de obtener la merced de entrar en la Universidad como profesor ordinario.

Debemos indicar aquí los obstáculos que se interpusieron en su camino, y que tan lento hicieron el progreso de su carrera académica. Apenas terminó Kant su tercera disertacion, se presentó para el profesorado extraordinario de matemáticas y filosofía. Con motivo de la muerte de su profesor Knutzen estaba esta clase vacante desde 1751. La guerra era inminente en estos momentos, y habia decidido el gobierno prusiano no conceder ninguna cátedra extraordinaria. Su nombramiento fracasó esta vez. Dos años más tarde, en 1758, vacó tambien la cátedra ordinaria de lógica y metafísica, y era menester proveerla á pesar de la guerra. Pretendió Kant la clase con otro *privat docent* llamado Buck. A principios del mismo año habian invadido los rusos la provincia de Prusia; el 22 de Enero entraron en Koenisberg. Toda la administracion de la provincia, la civil y la militar y la distribucion, por consiguiente, de los puestos académicos estaban en manos de un general ruso. Apoyaba la candidatura de Kant su antiguo profesor Schultz, cuya conducta en esta ocasion es bastante característi-

2

ca. La benevolencia que prestaba á su antiguo discípulo luchaba en su ánimo con las sospechas que le inspiraba el desertor de la teología. Era Schultz un wolfiano ortodoxo, y en la tésis de recepcion se habia mostrado Kant contrario á Wolf en cuestiones muy capitales. Tenia, pues, Schultz más de una razon para permanecer indeciso. Pero queria convencerse ante todo en lo que toca á la fé. Hizo llamar á Kant, y apenas hubo entrado en su cuarto, le preguntó: «¿Teneis en vuestro corazon el temor de Dios?»—Indudablemente tenia la pregunta más trascendencia que la que le supone Borowski creyendo fué sencillamente un medio para hacer que callara Kant. No fué Kant más afortunado en esta ocasion. El general ruso le excluyó y dió la cátedra á su rival.

Al fin de la guerra fueron mejorando los tiempos. Pedro III subió al trono á principios de 1762; hízose la paz entre Prusia y Rusia; la hostilidad se convirtió en alianza; devolviéronse las provincias conquistadas, y volvió la Universidad de Koenisberg á ser regida por la administracion prusiana. Así por sus lecciones como por sus escritos, uno de los cuales acababa de ser premiado por la Academia de Berlin, se habia atraido Kant la atencion del gobierno prusiano. Se dijo que le darian la primera cátedra vacante. En Julio de 1762 vacó, en efecto, una clase; pero—nuevo contratiempo—la clase era de *poesía*. Kant no podia naturalmente pretender ese puesto, que entre otras funciones, imponia al propietario la obligacion de juzgar todas las poesías de circunstancias y de hacer las oficiales para las grandes solemnidades, navidad, coronaciones, natalicios, etc. La guerra habia concluido y era indispensable proveer la vacante; el gobierno se fijó en Kant. El ministro encargado de la administracion de las universidades escribió al *curatorium* de Koenisberg pidiéndole informes sobre cierto *magister* de aquel lugar, llamado Manuel Kant, que ya el gobier-

no conocia por algunos escritos suyos que demostraban un profundo saber, y preguntando si tenia las dotes necesarias y el deseo de ser profesor de poesía. No aceptó Kant el empleo y se recomendó para otra ocasion. Respondió el ministro «que seria colocado el *magister* M. Kant tan pronto como hubiera una ocasion, para honor y utilidad de la Academia de Koenisberg.»

Se presentó esa ocasion al año siguiente, aunque sin ser todavía una cátedra, sino el modesto puesto de subbibliotecario del palacio real, con el sueldo no ménos modesto de 62 thalers anuales. Por órden del gabinete, fecha 14 Febrero de 1766, fué otorgado este puesto «al hábil *magister* Kant, célebre por sus escritos científicos.» Este fué su primer empleo oficial. Tenia á la sazon 42 años.

Por último, despues de quince años de esperar, despues de tantos infructuosos esfuerzos, llegaba Kant al puesto que tan merecido tenia. En Noviembre de 1769 recibió el nombramiento para la Universidad de Erlangen de profesor ordinario en la materia á que se habia consagrado; en Enero del año siguiente le ofreció la misma clase la de Jena. Como no se le ofrecia nada en Koenisberg, se disponia ya á aceptar la proposicion de Erlangen. Casi habia cerrado sus compromisos, cuando se le ofreció en Koenisberg la perspectiva de la cátedra de matemáticas. Buck, aquel que obtuvo del general ruso la clase de lógica y metafísica, pasó á aquella cátedra y fué nombrado Kant profesor de la que dejaba éste vacante, en Marzo de 1770, consiguiendo al fin la clase que en vano pretendió doce años atrás. El 20 de Agosto de 1770 inauguró su profesorado con la tésis: «de la forma y de los principios del mundo sensible é inteligible.» El que respondió en esta ocasion fué Marcus Herz, uno de sus más distinguidos discípulos. En esta disertacion están contenidos los principios de la filosofía crítica. Kant ha-

bia hallado ya su nuevo camino, y en este escrito penetraba en él defendiendo las bases de una filosofía completamente nueva. Así, el año de 1770 constituye en su vida un momento muy importante, y hace época, así por su vida exterior como por el desenvolvimiento científico de su espíritu.

Sin ningun otro título honorífico ocupó Kant hasta su muerte esta cátedra, cuyos deberes cumplió con escrupulosa puntualidad todo el tiempo que le fué posible. En 1772 se desprendió del cargo de bibliotecario, que á más de serle molesto le robaba un tiempo precioso, y se entregó por completo á sus lecciones y estudios. Durante esta docena de años estuvo constantemente preocupado con la gran idea de una trasformacion completa de la filosofía. Progresaba con gran lentitud en la facultad. Sólo los cuatro primeros miembros de ésta tenian asiento en el Senado académico. En 1780 alcanzó Kant el cuarto lugar en la facultad, y la entrada por consiguiente en el Senado. En el verano de 1786 fué por vez primera rector de la Universidad, y como tal tuvo que hablar en nombre de la *Albertina* (1) al rey Federico Guillermo II que acababa de subir al trono, y que se encontraba en Koenisberg para recibir el homenaje de esta ciudad. Apunta Borowski en su manuscrito que Kant fué muy distinguido en esta ocasion, especialmente por el ministro Herzberg. Nosotros, por nuestra parte, dirémos que Kant, que no buscaba tales honores, borró esas líneas en el manuscrito de su discípulo. En el verano de 1788 fué rector por segunda vez, y antes de 1792 *senior* de toda la facultad y tambien de toda la Academia (2).

(1) Nombre de la Universidad de Koenisberg.

(2) Para saber el estado de su posicion económica basta el hecho de que al advenimiento de Federico Guillermo II recibió el aumento de 220 thalers y que tuvo desde entonces 620 thalers anuales.

2.—*Profesorado.*

Hemos indicado las condiciones exteriores de su posicion oficial. Debemos ahora tratar de cómo llenó sus funciones, de la extension y naturaleza de sus lecciones académicas. En el invierno de 1755 al 56 dió Kant su primera clase. Borowski asistió á la apertura del curso. «Vivia entónces—nos dice este—con el profesor Kipke, en la ciudad nueva. Un número increible de estudiantes ocupaba por completo la vasta sala que allí habia, el vestíbulo, y se extendia hasta las escaleras. Esto parecia embarazarle. No teniendo el hábito de estas cosas, casi perdió el dominio de sí mismo, hablaba más bajo que de costumbre y se corregia frecuentemente. Pero esto hacia crecer nuestra admiracion por aquel hombre que creiamos todos de un vastísimo saber, y que sin temor verdadero, se presentaba ante nosotros con tan grande modestia. En las lecciones siguientes ya no sucedió lo mismo, y no solo fueron profundas sus explicaciones, sino tambien fáciles y amenas.» Todos los que le oyeron coinciden en decir que sus lecciones eran interesantísimas, de grandísima doctrina, y que cuando el objeto que trataba lo requeria, les imprimia grandísimo vuelo y elevacion. El fin que Kant seguia en sus esplicaciones era el del profesor, y sobre todo del profesor de filosofía. Antes que propagar ideas propias, excitaba en sus discípulos el estímulo y los inclinaba al propio pensamiento. Mil veces dijo él desde lo alto de su cátedra, que no se viniera allí á aprender *filosofía*, sino á *filosofar*. No era su objeto trasmitir resultados adquiridos, sino que delante de sus mismos oyentes procedia á la investigacion, les hacia seguir la operacion científica y brotar á sus ojos las concepciones justas,

despertando de esta suerte en ellos la actividad del pensamiento, y á la vez encadenando la atencion y el espíritu de los que le escuchaban. Es lógico que no sirvieran para todas las cabezas semejantes lecciones, que solo se atrajeran las inteligencias algo elevadas y que se alejaran los espíritus mediocres, probablemente los más numerosos. Tampoco le gustaban los que escribian, y no queria oyentes que por completo se entregaran á su palabra. A causa del constante cuidado de provocar la meditacion en sus oyentes y de preferir que la verdad brotara del espíritu de los otros á publicarla él mismo, puede decirse que nunca fué Kant *dogmático* en su clase, ni áun como profesor de filosofía.

Hacia sus cursos, segun costumbre, por manuales impresos, que así á sus discípulos como á él, fueron muy útiles por el gran número de cursos que dió. No se sujetaba, sin embargo, al manual, ni se rebajó á convertir sus cursos en meras esplicaciones de los párrafos impresos. Empleaba en él tambien aquella expontaneidad que queria surgiese en el ánimo de sus oyentes. Sin traba alguna, se entregaba por completo al libre curso de sus pensamientos, y cuando estos le arrastraban demasiado léjos del tema dado, cortaba de repente el hilo con un: «así sucesivamente,» ó «etcétera,» y cogia de nuevo el asunto con un «*in summa, señores.*» Pero lo que sobre todo cautivaba á sus oyentes, áun á los más incapaces de pensar por sí mismos, era, además de aquella libertad en sus esplicaciones y de sus maneras llenas de animacion, las aplicaciones interesantes, graciosas y á veces poéticas que hacia cuando, para hacer más claras sus lecciones, buscaba ejemplos y comparaciones en los poetas, viajeros ó historiadores. Dada esta manera de tratar las cuestiones, cualquier interrupcion del cuidado que tenia que observar, le era en estremo desagradable. La cosa más insignificante, si no estaba habituado á ella,

por ejemplo, una singularidad en el traje de un estudiante, bastaba para turbarle. Cuenta Jachmann un rasgo de este género, muy característico y á la vez muy cómico. Dice que tenia Kant costumbre de fijar sus ojos, para recojerse en sí mismo cuando hablaba, en uno de sus oyentes más cercanos, como si á él fueran dirigidas sus demostraciones. Estaba un dia cerca de él un estudiante á quien faltaba en la levita un boton: Kant advirtió este hueco. Sin cesar caia involuntariamente su mirada en el sitio del boton, como si contemplara algun defecto de la naturaleza; todo el curso de la leccion se le notó excesivamente turbado.

El círculo obligado de su enseñanza comprendia las asignaturas que habia profesado: matemáticas, física, lógica y metafísica, y además derecho natural, moral, teología natural, geografía física y antropología. Los manuales de que se servia eran: en matemáticas y física, los de Wolf y Eberhard; en lógica, el de Baumeister, despues el de Meier, y en metafísica, el de Baumeister al principio, despues el de Baumgarten.

Desde 1760 empezó á estender el campo de sus lecciones á fin de hacer más atractivos los estudios académi os y de propagar los adelantos de las ciencias. Para los teólogos daba el curso de filosofía de la religion ó teología natural, para otros antropología y geografía física. Desde que publicó en 1763 y 1764 su disertacion sobre «la única base posible para la demostracion de la existencia de Dios» y sus «observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime,» entraron estas materias en sus explicaciones bajo el nombre de «Crítica de las pruebas de la existencia de Dios» y «Tratado de lo bello y de lo sublime.»

Con el más riguroso celo llenó Kant durante cuarenta años sus deberes académicos. Despues vinieron los obstáculos: primero, el conflicto que tuvo con el gobier-

no; segundo, su avanzada edad. En 1794 interrumpió su curso de teología racional, causa del conflicto con el gobierno. En el verano de 1795 suspendió todas sus lecciones particulares, y solo continuó con las públicas de lógica y metafísica. Por último, en el otoño de 1797 terminó para siempre sus cursos académicos.

Hacia sus cursos en dos horas diarias, rigurosamente determinadas, como en general acostumbraba en la distribucion de su tiempo. Cuatro veces por semana daba sus lecciones de siete á nueve de la mañana, dos veces de ocho á diez, y además el sábado de siete á ocho las repeticiones. Tuvo siempre estas horas con la mayor puntualidad. Asegura Jachmann que en los nueve años que estuvo oyendo á Kant no se acuerda de una sola vez que faltara á sus clases, ni que se haya hecho esperar un cuarto de hora.

Bien se comprende que en el curso de cuarenta años poco á poco se fueran apagando sus fuerzas oratorias, mucho más si se recuerda que no le acompañaban las físicas, y sobre todo la debilidad de voz que siempre tuvo. Mientras influian en el ánimo de los oyentes la vivacidad de las lecciones, el nombre del maestro y la novedad del asunto, parece como si la misma debilidad de aquel órgano fuera una causa más para atraerse la atencion de aquellos oyentes. Con el tiempo era lógico que perdieran sus lecciones la vivacidad que ántes tenian. En los primeros años podia Kant influir poderosamente, y hasta arrastrar á los más impresionables, sobre todo uando valiéndose de Pope y Haller, sus poetas favoritos, se entregaba á los trasportes de su fantasía. Una de estas lecciones debió ser la que enamoró en tal grado á un oyente, que este reprodujo todos los pensamientos en una composicion poética, que al otro dia por la mañana enviaron á Kant. Gustó tanto la poesía al filósofo, que no pudo dejar de leerla en la clase. El oyente poeta era

Herder, que á la sazon (1762-1764) estudiaba en Koenisberg, y seguia los cursos de Kant. Recordando más tarde Herder en sus *Cartas sobre el progreso de la humanidad* los tiempos de su juventud académica, trazó el retrato de su antiguo maestro con los más vivos y entusiastas colores. El pasaje que dedica á la memoria de Kant le hace más honor que la desentonada y errónea polémica que más tarde sostuvo contra la filosofía crítica.

«Yo tuve la dicha—dice él—de conocer á un filósofo, que fué mi maestro. En los años más florecientes de su vida tenia la jovialidad de un mancebo, y creo que siempre la tuvo, hasta en su edad madura. Su ancha frente, que indicaba la fuerza del pensamiento, era morada de permanente jovialidad; salia de sus lábios la palabra más abundante en pensamientos; disponia á su antojo del chiste, del humor y de la broma, de suerte que sus lecciones, á la par que científicas, eran el entretenimiento más agradable. Con el mismo interés examinaba á Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume; estudiaba las leyes de Newton, de Keplero y otros físicos; daba entrada á los escritos de Rousseau, *Emilio* y la *Eloisa*, que entónces acababan de publicarse, así como tambien á cuantos descubrimientos científicos ocurrian, viniendo á parar siempre en el conocimiento imparcial de la naturaleza y en el valor moral del hombre. La historia de la humanidad, de los pueblos, de la naturaleza, de las ciencias naturales y la experiencia eran siempre las fuentes de que se valia para dar animacion á sus explicaciones: nada digno de ser sabido le era indiferente: buscando siempre la verdad y su propagacion, no conocia kábalas, ni sectas, ni prejuicios, ni personal vanidad. Animaba y hasta obligaba á sus oyentes á pensar por propia cuenta. Ignoraba lo que era el despotismo. Ese hombre, que con el mayor respeto, que con el más vivo

agradecimiento nombro, es *Manuel Kant:* tengo ante mis ojos su agradable imágen.» (1)

Treinta años más tarde vino Fichte á Koenisberg para oir á Kant. Despues de asistir á su clase escribió Fichte en su diario: «He oido á Kant y tampoco me ha satisfecho. Su explicacion es soporífera.» Habia llegado Fichte á Koenisberg con una idea tan exagerada de Kant, que el Kant real no correspondia á ella. No es esto una censura para Kant, todo lo contrario. Podrá ser tan justo el juicio de Fichte como el de Herder. Las explicaciones que Herder oyó son treinta años anteriores á la que oyó Fichte.

Los cursos más concurridos de Kant eran los de antropología y de geografía física, dedicados á la generalidad de las gentes cultas.

En ellos queria Kant propagar este género de conocimientos útiles é importantes sobre el mundo y la naturaleza humana, que él poseia en gran cantidad. El estudio asíduo de los pueblos y de los hombres era para él una especie de recreo, á la vez que le servia de complemento á sus investigaciones filosóficas. Mas desde todas partes se dirigia siempre su pensamiento hácia un objeto único, al cual afluian como á su punto céntrico: *la naturaleza humana*. Para conocer á la naturaleza humana como tal, anterior é independiente de toda experiencia, es necesario el sentido especulativo que la filosofía crítica ha creado. Para conocer á la naturaleza humana tal como la experiencia la presenta, como dentro del mundo aparece, es necesario un conocimiento profundo y extenso de la experiencia del mundo. Kant, que nunca habia viajado, no podia obtener ese conocimiento por propias observaciones. Así, reemplazó los viajes con la lectura asídua y detenida de las narraciones de viajeros.

(1) Herder's Werke Philosophie und Geschichte. Bd. XIV.

Al lado de una excelente memoria poseia una gran fuerza de imaginacion que le permitia representar las cosas en todos sus detalles y conservarlas con tal claridad que parecia tenerlas delante de sus ojos. Hablaba con tal exactitud é interés de las particularidades de un país ó de una ciudad, que más de una vez se le hubiera tomado por un *touriste*. En una ocasion describia el puente de Westminster de Lóndres, su forma, dimensiones y medida con tanta claridad y vida, que un inglés que le estaba oyendo le tomó por un arquitecto que habria vivido muchos años en Lóndres. Del mismo modo hablaba otra vez de Italia, como si hubiera conocido á ese país por larga y propia esperiencia.

De todo esto se comprende el interés que debian tener sus lecciones sobre geografía física, animadas por tal riqueza de conocimientos y por imaginacion tan extraordinaria. Así, concurrian á estos cursos, no sólo jóvenes estudiantes, sino tambien un gran número de personas de edad madura y de las más diversas profesiones. Y estaba tan estendida la reputacion de estas lecciones, que desde puntos muy lejanos se mandaban á pedir los extractos. Entre estos lejanos lectores de Kant se encontraba el ministro prusiano von Zedlitz, que, siguiendo á las inspiraciones del rey Federico, favorecia el progreso, y particularmente la filosofía kantiana. Un año despues de haber inaugurado Kant su profesorado ordinario, fué puesto von Zedlitz al frente del departamento eclesiástico y encargado de la alta inspeccion de la enseñanza prusiana. Tenia encargo de dejar el campo más libre á las opiniones, particularmente las científicas, y cuidar al mismo tiempo de que doctrinas rancias y manuales antiguos y fuera de uso, no perjudicaran á la instruccion pública. Animado de este espíritu escribió el ministro en Diciembre de 1775 á la universidad de Koenisberg, prohibiendo á los profesores hacer sus cursos

y esplicaciones sobre anales anticuados. La enseñanza debia ser filosófica y no debia esplicarse más la filosofía de Crusiius. Entre honrosas escepciones se hacia especial mencion de Kant y Reusch, á quienes se designaba como modelos para los otros profesores. Los crusianos intransigentes como Weymann y Wlochatius recibieron aviso de esplicar sobre otros asuntos. Sin duda alguna en esta órden—muy oportuna desde luego—hay algo de imperativo, como de por sí lo producia el racionalismo ilustrado de la época: en ella se ordena á los profesores que cesen de ser estrechos en sus miras.

Zedlitz tenia de Kant altísima opinion. En 1778 le escribia: «estoy asistiendo ahora á vuestro curso de geografía física, mi estimado profesor Kant, y lo ménos que puedo hacer es enviaros mi agradecimiento. Esto tal vez os admire, efecto de las ochenta millas que nos separan; pero yo tambien debo confesaros que estoy en la situacion del estudiante que ó está muy lejos del profesor, ó no está habituado á su pronunciacion, porque el manuscrito que estoy leyendo está escrito de una manera muy incorrecta y confusa. Sin embargo, por lo que he logrado descifrar, se han aumentado extraordinariamente mis deseos de leer lo restante.»

Al quedar vacante en el mismo año la cátedra de filosofía en Halle por la muerte de Meier, ofreció el ministro á Kant la primera cátedra de filosofía de Prusia en las más brillantes condiciones. Ni el gran sueldo, ni la perspectiva de un mayor auditorio, ni el título que para él tenia dispuesto el ministro fueron bastante para alejarle de su querido Koenisberg.

V.

LA NUEVA DOCTRIÑA, DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA.

Hallábase Kant á la sazon ocupado en la preparacion de su obra capital. Lo que él ya habia descubierto y presentado con completa claridad en su disertacion inaugural, era el gérmen del nuevo sistema filosófico. Con lentitud y seguridad, como lo requeria la dificultad del asunto y la profundidad de Kant, avanzaba hácia su término este grandioso trabajo intelectual. Era, además, tan vasto el campo de estas nuevas investigaciones, que cada paso que le aproximaba hácia su fin, parecia más bien alejarlo. Kant por lo ménos creyó terminar su trabajo mucho antes. Las cartas que en esta época escribia á Marcus Herz, de Berlin, nos dan algunos datos sobre los retrasos que su obra experimentaba. Al mismo tiempo son esas cartas las únicas que nos dan algunos detalles sobre la elaboracion de la filosofía crítica.

La idea de una nueva filosofía estaba presente al espíritu de Kant con toda claridad desde 1770. Sabia que se necesitaba una crítica de la razon pura en su relacion con los conocimientos teóricos y los prácticos. Ya en Febrero de 1772 escribia él á Herz: «Estoy haciendo una exposicion, una crítica de la razon pura que contiene la naturaleza del conocimiento teórico y práctico (en tanto que es meramente intelectual), cuya primera parte, que contiene las fuentes de la metafísica, su método y límites, para fundar más tarde los principios puros de la moral, publicaré de aquí á tres meses» (1). La obra toda

(1) J. Kant's Briefe, herausgegeben von Schubert. Saemtliche Werke XI. Abth. I. J. 28.

debia abarcar en sus dos partes lo que despues apareció en las tres críticas separadas: de la razon pura, de la razon práctica y del juicio. Kant pensaba entónces poder concluir en tres meses la crítica de la razon pura y publicarla.

En Junio del mismo año escribia á Herz que en esos momentos estaba ocupado en una obra sobre los *límites de la sensibilidad y de la razon*. Estas dos partes son, pues, las investigaciones que comprendia más tarde la crítica de la razon pura en sus doctrinas elementales (como estética y lógica trascendentales). Sin embargo, él observó bien pronto que no solo ha de estar fundado el conocimiento, sino que debe ser exactamente limitado, y que para la completa solucion de la cuestion crítica era tambien necesario «una disciplina, un cánon, una arquitectónica de la razon pura,» en una palabra, lo que más tarde llamaba *método* la crítica de la razon pura. «No pienso»—escribia Kant en Noviembre de 1776—«concluir este trabajo antes de páscua, y creo más bien que le dedicaré una parte del verano próximo.» Al mismo tiempo se quejaba de su salud siempre quebrantada.

Sobre el sistema de la nueva filosofía y sobre la idea del todo, no tenia ya Kant duda alguna. Mas antes de toda deduccion sistemática, era preciso producir las bases por medio de la misma indagacion crítica. Esta crítica de la filosofía estaba llena de dificultades, sobre todo para la forma de exposicion que debia ser conveniente y comprensible para todo el mundo. Así escribia Kant en Agosto de 1777 que esta crítica era como una piedra en medio del camino de su trabajo sistemático, que toda su ocupacion consistia entónces en apartarla á un lado, y que para el invierno esperaba haberlo conseguido por completo. El trabajo avanzaba. Sin embargo, tampoco estuvo concluida en el verano del año siguiente. No es-

taba la dificultad en el número de pliegos, sino en el mismo asunto. «Yo espero,» decia en una carta de este año, «que encontrareis justificada la causa de la tardanza en la naturaleza de la cosa y del proyecto mismo.» En otra carta de Agosto de 1778 habla él de su obra como de un «Manual de Metafísica» en que incesantemente trabaja. En ese mismo año tomaron tambien sus lecciones de metafísica otro carácter distinto. Hablando Kant en esa carta de las explicaciones, dice que se separan mucho de las anteriores y de las ideas generalmente admitidas.

Por fin, el 1.° de Mayo de 1781 escribia Kant: «En estas ferias de Pascua saldrá un libro mio con el título de *Crítica de la Razon pura*. Se imprime en la casa de Hartknoch, de Halle. El libro contiene el resultado de las múltiples investigaciones que comenzaron por los conceptos que discutimos juntos bajo el nombre de *mundi sensibilis et inteligibilis*. Para mí tiene una gran importancia someter la suma de todos mis esfuerzos al juicio del hombre profundo que se dignaba interesarse por mis ideas y que las comprendia con tanta penetracion.»

La aparicion de esta obra constituye en la historia de la filosofía la época crítica. Habian pasado diez años desde que Kant anunciaba publicarla á los tres meses, y sólo tres desde que decia que iba á contener sólo algunos pliegos. Pero estos pocos pliegos se convirtieron en un abultado volúmen. Esta obra es una de las más difíciles que se han publicado, y al mismo tiempo, lo que es todavía más raro, una de las más acabadas y meditadas. Pero al mismo tiempo que por esta obra se rejuvenece por completo la filosofía y se abre una nueva era para ella, su autor, de cincuenta y siete años de edad, pone los piés en las puertas de la vejez. De naturaleza débil, de constitucion enfermiza y de extremada sensibi-

lidad, necesitaba ahora de toda la fuerza de su voluntad y de todo el tiempo que le quedaba para educar aquel hijo tan retardado. Las nuevas bases están dadas, y sobre ellas hay que levantar la nueva doctrina. Kant consagra cada vez más sus fuerzas á esta obra, y la mira como objeto de su vida. Economiza el tiempo más que nunca, porque avanzan los años y le queda todavía mucho por hacer, siendo él quien únicamente puede hacerlo. Visita con ménos frecuencia, escribe muy pocas cartas, á veces se pasa un año para contestarlas; todo su tiempo de trabajo lo absorben sus ocupaciones oficiales y filosóficas.

2.—*Las obras posteriores.*

En la *Crítica de la Razon pura* se indicaban claramente los problemas que debian ser resueltos. Ante todo era necesario comprender bien la misma investigacion kantiana, el espíritu de la filosofía crítica y su punto de vista completamente nuevo. El primer juicio que de la obra se publicó entónces y por persona competente, nos hace ver cuán lejos estaban de su justa interpretacion las primeras inteligencias de la época. Garve, que se hallaba en los baños de Pyrmont, recibió la *Crítica de la Razon pura* entre otros libros nuevos. Al poco tiempo daba cuenta de ella en los *Anuncios científicos de Goettingen*, y ponia la doctrina de Kant al lado del idealismo dogmático de Berkeley. Y cuenta que Kant habia tomado un punto de vista tan alejado y distinto del idealismo como del realismo de la época dogmática y de toda direccion dogmática ó escéptica. Se creyó, empero, que la *Crítica* estaba demasiado cerca del idealismo de Berkeley y del escepticismo de Hume.

Kant no podia tolerar una interpretacion tan estraviada, y para hacer ver los puntos que principalmente de-

bian hacerle distinguir de Berkeley y Hume, y facilitar al mismo tiempo la mejor interpretacion de su obra, escribió en 1783 sus «Prolegómenos de toda metafísica futura.» Con este fin tambien modificó algunos puntos esenciales en la segunda edicion de la *Crítica de la Razon pura*, y entre las dos ediciones ha establecido *diferencias*, cuya importancia para el carácter é inteligencia de la filosofía crítica hicieron observar, primero Jacobi y despues Schopenhauer. Mas no nos ocuparemos aquí del desarrollo filosófico de Kant, sino en cuanto esto se relaciona con su vida exterior.

Las primeras cuestiones que la crítica presenta se refieren al modo de fijar los principios para el conocimiento de los fenómenos sensibles, para la conducta moral, para el gusto y la consideracion teleológica de las cosas en general. Se trataba en primer lugar de establecer las bases metafísicas de las ciencias naturales y de la moral. Kant resolvió este problema en los diez años de la crítica. En 1785 publicó las «Bases de la metafísica de las costumbres;» en 1786 los «Principios metafísicos de las ciencias físicas;» en 1788 la «Crítica de la razon práctica,» y por último, en 1790 quedó terminada en sus principales lineamientos toda la obra crítica, con la publicacion de la «Crítica del Juicio.» Con esto quedó establecida toda la doctrina de la filosofía moderna, y el último decenio que resta del siglo fué tambien el último de actividad científica para nuestro filósofo.

Despues de haber sido descubiertos la facultad y límites de la razon humana á la luz de la nueva filosofía crítica, y despues de haber sido desarrollado todo lo que de la sola razon se deriva, faltaba todavía exponer á esta nueva ciencia de la razon en sus relaciones con todo lo que en nuestra vida espiritual no se deriva únicamente de la razon pura. Era necesario establecer una diferencia entre lo *racional* y lo *positivo*. Toda la clari-

dad y exactitud que habia puesto Kant en su arte crítico para lo racional, debia mostrarse tambien en su oposicion con lo positivo. Esta oposicion habia sido concebida en la filosofía de Kant con mucha mayor profundidad que en la filosofía racionalista, pareciendo así aproximarse la futura conciliacion. En el punto de vista completamente nuevo de Kant, y fundado en lo más íntimo de la naturaleza humana, pueden existir y ser aceptados elementos tales de las creencias positivas, que la filosofía anterior, que hizo exclusion de todas ellas, solo supo negar. Pero eran, sin embargo, inevitables la lucha y la oposicion. En primer lugar, encontró Kant delante de él, y en primera línea, á la fé bajo la forma de religion positiva; en segunda, al derecho bajo la forma del estado positivo, históricamente dado, y por último, á las ciencias positivas, personificadas en lo que se llamaba Facultades superiores, por oposicion á la facultad de filosofía. Su último hecho crítico fué exponer y conciliar esta lucha de facultades. Sus doctrinas sobre la religion y el Estado fueron la vanguardia que inició la batalla general. Y aquí, en el choque con la religion positiva, tropezó Kant, como era de esperar, con los más pertinaces enemigos que halló fuera de la ciencia.

VI.

KANT Y WOELLNER.

1.—*Los decretos religiosos.*

Necesitamos remontarnos un poco para referir este desagradable y célebre conflicto. Existian las circustancias exteriores de peor género que podian trasformar en persecucion política una discusion teológica. Bajo el

gobierno del gran rey y de su ilustre ministro jamás hubiera sucedido al filósofo de Koenisberg lo que en estos momentos era natural consecuencia de la nueva forma de gobierno.

Federico «El único» murió el año de 1786. Su sucesor, Federico Guillermo II, muy diferente del gran rey, de fútil y voluble espíritu, y sin elevacion alguna de pensamiento, no hubiera sido por sí mismo un peligro para nuestro filósofo. Por el contrario, al ocupar el trono, le dió muestras de benevolencia y de respeto. Hizo que fuese Kiesewetter á Koenisberg para que estudiara en sus propias fuentes la filosofía kantiana. Se entregó en brazos del misticismo y de lo misterioso, más por su forma extraordinaria y estravagante que por pietismo. En una palabra, no le convencia el pietismo, pero le seducia. En verdad no podia costar mucho trabajo atraer á esa direccion á un hombre que sentia interés y hasta admiracion por St. Germain y Cagliostro. Ya nadie ignora con qué medios y con qué facilidad supieron alucinar y conquistar al crédulo monarca.

La política prusiana tomó en este reinado el camino de la reaccion, que se iba acentuando á medida que en Francia se desencadenaba la revolucion y crecian sus impetuosos ataques á la Iglesia y el Estado. La revolucion estaba aliada en Francia con el pensamiento libre. La monarquía en Prusia contraia alianzas con los enemigos más apasionados de las luces, y cayó en el error de buscar en el crecimiento del poder clerical una proteccion contra el deseo de las novedades políticas.

Dos años más tarde del cambio de trono, cayó el ministerio Zedlitz, y en su lugar fué colocado, el 3 de Julio de 1788, un teólogo fanático y ambicioso, el antiguo predicador Juan Cristian Woellner. El general ayudante del rey, Bischofswerder, tenia sus mismas ideas. Desde estas regiones, y con la fuerza de la autoridad superior,

se organizó una verdadera campaña contra el racionalismo, con objeto de expulsarlo de todas sus posiciones ventajosas en la cátedra y en la literatura. Pocos dias despues del nombramiento del ministro, el 9 de Julio de 1788, se publicó un decreto que obligaba severamente á los profesores de religion á sujetarse á lo dispuesto como norma única y exclusiva, amenazándoles en caso contrario con la pérdida del empleo. Este es el memorable decreto de Wôellner. Otro posterior del 19 de Diciembre del mismo año suprimia la libertad de la prensa, sometiendo á la censura las obras nacionales y sujetando á inspeccion las extranjeras. Para que se llevaran á cabo estas medidas se estableció, en Abril de 1791, una autoridad especial encargada de la inspeccion y vigilancia en todas las cuestiones religiosas y de enseñanza. Constaba esta autoridad, especie de consejo supremo, de tres hombres, que se llamaban consejeros consistoriales, siendo en realidad los más serviles instrumentos de Woellner; sus nombres eran: Hermes, Woltersdorf é Hilmer. Tenian omnímodo poder sobre todos los empleos académicos y eclesiásticos; tenian en sus manos la promocion y el ascenso, la supresion y la facultad de disponer de todos ellos. Examinaban á todos los candidatos para los empleos académicos y religiosos, y recaia este exámen en su fé y sus opiniones. Los predicadores y profesores existentes estaban rigurosamente vigilados y sometidos á la censura, que solo atendia á sus ideas religiosas. Viajaban por todas las provincias, inspeccionaban los establecimientos públicos, decretaban sobre la enseñanza y los libros de texto, recomendando los que ellos mismos escribian ó encomendándolos á los que *pensaban bien*. Aquel que no se acomodaba explícitamente á estas disposiciones, provocaba las sospechas de la autoridad inquisitorial, y se le señalaba como *mal pensado*. A los sospechosos se les llamaba racionalistas, enemigos de

toda religion y ateos. No se tardó mucho en llamarles tambien jacobinos y demócratas. En 1792 y 94 los decreetos sobre religion y censura fueron más severos todavía. Se consideraba á todo racionalista como sedicioso, y todo profesor al tomar posesion de su cargo debia jurar sobre los libros simbólicos.

2.—*La doctrina religiosa nueva de Kant.*

En estos momentos precisamente sobrevinieron las investigaciones de Kant sobre política y religion. La Crítica de la Razon práctica, que ya contiene el elemento fundamental de la doctrina religiosa de Kant, se publicó en el mismo año en que Woellner subió al poder. La filosofía crítica y con ella un nuevo racionalismo mejor fundado, se habian extendido á las más lejanas regiones del mundo científico, y se encontraban en el momento más propicio para conquistar las cátedras de las Universidades alemanas. Su íntima naturaleza era totalmente opuesta al espíritu con que gobernaba en la enseñanza el ministerio de Federico Guillermo, y que amenazaba á la libertad del pensamiento y de conciencia, no en sus extravíos y exageraciones, sino en sus mismas raices. Una figura de tanta influencia como la de Kant y una filosofía tan poderosa como la suya debian provocar muy pronto en el campo enemigo rudos ataques y disposiciones hostiles. Una carta de Kiesewetter que fué encontrada entre los manuscritos de Kant, demuestra que desde el primer dia en que Wolterdorff ejerció sus funciones, habia ya propuesto al rey que se prohibiera al filósofo Kant explicar cosa alguna (1). Pero el ataque que se dirigió contra Kant no se hizo de esa manera que tanto agradaba á Wolterdorff.

---

(1) Schubert, Kant's Biographie. S. 130.

Kant mismo ofreció esta ocasion al fanatismo de Berlin. Habia enviado para su publicacion en 1792 á la *Revista Mensual* de Berlin, inspirada por el racionalismo de aquella época, un trabajo sobre el «mal absoluto.» Se hacia la impresion de la *Revista* en Jena; pero con objeto de evitar todo lo que pudiera sugerir el pensamiento de que se habia querido evitar la censura y hacer una especie de fraude literario, encargó Kant esplícitamente que se sometiera su artículo á la censura de Berlin. Dió Hilmer la autorizacion para que se imprimiera, añadiendo sin embargo para su completa tranquilidad que lo hacia «en vista de que los artículos de Kant solo son leidos por los científicos muy profundos.» Se publicó el artículo en Abril de 1792. Poco despues envió Kant al mismo periódico y con la misma recomendacion su segundo trabajo sobre «La lucha del bien y del mal.» Como asunto concerniente á la teología bíblica, pasó este escrito á la censura comun de Hilmer y Hermes. Negó este último el *imprimatur*. Apoyó Hilmer á su colega y comunicó por escrito esta resolucion al director de la *Revista*. A las observaciones de este se replicó sencillamente «que los censores no tenian otro criterio que el decreto sobre religion y que no podian dar explicaciones de ningun género.» Esto imposibilitó desde luego la publicacion del artículo en la *Revista Berlinesa*. Pero Kant, que habia publicado ya la primera disertacion, deseaba vivamente hacer lo mismo con las tres siguientes que se hallaban enlazadas con la primera de un modo íntimo y directo. No habia otro camino posible que dar este escrito á una facultad teológica para que lo examinara y diera el necesario permiso.

No se dirigió á Goettingen, por ser Universidad extranjera; tampoco podia dirigirse á Halle, que habia prohibido se publicara el escrito de Fichte, «Crítica de toda revelacion.» Adoptó el camino más corto y sometió

sus disertaciones á la censura de la facultad teológica de Koenisberg. Esta votó por unanimidad la autorizacion, y poco tiempo despues fueron publicados los cuatro estudios como obra completa y formando un solo volúmen con este título: «*La religion en los límites de la Razon,*» obra que fué impresa en 1793 en la casa de Nicolovius en Koenisberg. Causó tanta sensacion esta obra de Kant, que al año siguiente era ya de todo punto necesaria una segunda edicion. Pero el tribunal clerical de Berlin no podia ver esto con calma, y aprovechó la ocasion por tanto tiempo deseada de tomar alguna medida contra nuestro filósofo.

El 12 de Octubre de 1794 recibió Kant esta extraordinaria órden: «Federico Guillermo, rey de Prusia por la gracia de Dios, etc., á nuestro fiel é ilustre súbdito, salud. Nuestra elevadísima persona ha visto desde algun tiempo con sumo disgusto cómo habeis abusado de vuestra filosofía para relajar y desnaturalizar muchas de las doctrinas fundamentales de la Santa Escritura y del cristianismo, particularmente en vuestro libro sobre la *Religion en los límites de la Razon* y en otros escritos menores. Nos esperábamos algo mejor de vos, y debeis tambien comprender hasta qué punto faltais á vuestros deberes como maestro de la juventud y á mis paternales prescripciones en bien del país. Esperamos de vuestra parte en el menor plazo posible una justificacion completa, y os advertimos que si no quereis caer en desgracia con nos, no incurrais de nuevo en las faltas cometidas, aplicando por el contrario todo vuestro celo y autoridad, como es deber vuestro, á que se lleven á cabo con mejor éxito nuestras paternales intenciones. En caso contrario, os atendreis necesariamente á las dolorosas consecuencias que os sobrevinieren.

Haceos acreedor á nuestra alta gracia. Berlin 1.° de Octubre de 1794. Por órden especial de S. M., Woellner.»

Al propio tiempo todos los profesores de filosofía y de teología de Koenisberg tuvieron que comprometerse por escrito á no dedicar cursos á la filosofía religiosa de Kant.

En esta época se hallaba nuestro filósofo en la cima de sus años y de la gloria: tenia setenta años de edad, y el mundo entero glorificaba su nombre. Con ocasion de la medida de que acababa de ser víctima obró con la mayor prudencia. La guardó para sí mismo y con tanto secreto, que excepcion hecha de un solo amigo, nadie tuvo conocimiento del hecho hasta que él lo propagó despues de la muerte del rey. El cambio de ideas que se le pedia, era absolutamente imposible; la resistencia abierta era inútil y contraria á sus sentimientos. El único partido que le quedaba era el silencio. Sobre un pedacito de papel que se encontró entre otros despues de su muerte, escribió las siguientes palabras que expresan su situacion y sus pensamientos como en un monólogo: «Abdicar y desmentir una conviccion interior es una bajeza; pero callar en un caso como el presente, es el deber de un súbdito; y si todo lo que se dice debe ser verdadero, no por eso es un deber decir públicamente toda la verdad.»

En este sentido respondió Kant á la carta real justificándose de los cargos que se le hacian y demostrando que eran infundados. En cuanto á la recomendacion que se le hizo de emplear mejor su talento, la cumplió condenándose al silencio. Se resignó á no dar curso alguno sobre asuntos de religion. «Para evitar la última sospecha—dice al final de la carta—aseguro solemnemente y declaro, como muy fiel vasallo de Vuestra Real Magestad, que en lo futuro, así en mis escritos como en mis clases, me abstendré por completo de todo lo que se refiera á la religion, así á la natural como á la revelada.» Estas palabras, «como muy fiel vasallo de Vuestra Ma-

gestad,» contienen una reserva mental muy prudente y que tal vez podrá parecer á algunos demasiado prudente. Se comprometia á callar mientras el rey viviera, y adoptó este giro con el pensamiento de que en caso de que el rey muriera ántes que él, como seria entónces súbdito del sucesor, recobraria de nuevo su libertad de pensamiento.—Esplícitamente lo dice él mismo en otra parte.

Los hechos, en efecto, justificaron la prevision. Kant tuvo la satisfaccion de recobrar su libertad de pensar, al ocupar el trono Federico Guillermo III, con el cual reapareció en Prusia el verdadero espíritu de tolerancia. La lucha entre la razon y la fé, entre lo racional y lo positivo, crítica y precepto, ó como quiera llamarse, dieron lugar, de parte de los teólogos, á ataques muy sensibles é injustificados contra nuestro filósofo. A él le importaba que esta cuestion se siguiera lealmente y en conformidad con lo que se debia buscar, que no era la derrota del adversario, sino el progreso de la ciencia. No era aquello un mero proceso entre la teología y la filosofía, pues bien considerada en su generalidad, la discusion alcanzaba á las relaciones de las ciencias filosóficas con las positivas, que se diferenciaban entre sí en la Universidad, segun los diferentes miembros que la componian. Fué tal esta lucha entre los individuos de las facultades, que casi tomaron aspecto de derecha é izquierda de Parlamento. En esta discusion intervino Kant con su escrito «La disputa de las facultades,» poniendo término á aquellas divisiones de la ciencia y señalando á cada parte los límites en que podia desenvolverse. En el prefacio daba cuenta de lo que le habia acontecido durante el ministerio Woellner. Tal fué el último escrito digno de su talento.

VII.

ÚLTIMOS AÑOS DE KANT.

El extraordinario génio de este hombre, fortalecido por una inquebrantable fuerza de voluntad, excitado siempre por trabajos nuevos y á cual más difíciles, se conservó siempre activo y diligente en lo posible para un cuerpo enfermizo y agoviado por los años. Pero estaba este cuerpo agotado, y las fuerzas corporales se fueron debilitando rápidamente. Apercibiéndose Kant de su propia caducidad, se habia retirado, desde 1797, de su cátedra, y fué poco á poco suspendiendo todas sus relaciones con la sociedad. Desde 1798 no acudió ya á ninguna de las invitaciones que tanto le halagaban antes, encerrándose en un pequeño círculo de amigos. De dia en dia se limitaba más la esfera de su vida y aumentaba el peso de sus años. Sin embargo, se ocupaba todavía de un trabajo original que designaba, frecuentemente, como su obra maestra, con esa preferencia que demuestra siempre el anciano por el último hijo que tiene. Debia exponer esa obra la transicion de la metafísica á la física, y él mismo la titulaba *Sistema de la filosofía en su totalidad.* Hasta los últimos meses antes de morir escribió en ella con toda la asiduidad posible. Es lícito dudar del valor de esta obra, de sus nuevos pensamientos, del órden y método que en ella existe, áun sin haberla leido, al considerar el estado de debilidad en que su autor se encontraba y al pensar en las conclusiones á que él podia haber llevado su filosofía. No puede comprenderse qué pensamientos nuevos podian traerse dentro de una filosofía como la suya. Hombres competentes que han leido su extenso manuscrito ase-

guran que solo es la repeticion de sus obras anteriores con el sello de la debilidad senil. Ese manuscrito se perdió, pero ha sido hallado de nuevo. Se ha pensado en su publicacion, y las noticias que de él se dan confirman todo lo que se decia (1).

Lo que verdaderamente iba destruyendo á Kant no era una enfermedad especial, sino el marasmo con todos sus achaques. Estinguíase su memoria, aletargábanse sus miembros, vacilaban sus pasos; á consecuencia de esto disminuyó sus paseos, hasta que al fin los suprimió por completo. A lo último apenas podia tenerse en pié y necesitaba del apoyo y cuidado de los otros. A todo esto se unia una constante pesadez de cabeza que excéntricamente atribuia á la electricidad del aire, para hacer que sus sufrimientos fuesen producto de circunstancias, y no de su propia debilidad. Los sentidos fueron debilitándose, especialmente el de la vista; perdió el apetito y se puso tan débil, que no pudo ocuparse ya de sus asuntos, ni contar dinero, ni certificar sus cuentas. En su antiguo discípulo Wasianski halló por fortuna un amigo decidido que generosamente se encargó del cuidado de su casa. Kant experimentó todos los achaques propios de la senectud. El 24 de Abril de 1803 cuando ya habia cumplido setenta y nueve años, escribió estas palabras bíblicas que pocos como él pueden hacer suyas: «Segun la Biblia, dura nuestra vida setenta años, y cuando pasa, llega á los ochenta, y si tiene algun valor solo es el de la pena y el trabajo.»

---

(1) Dice Wasianski, que segun el juicio de Schulze, á quien Kant enseñó el manuscrito, era ese trabajo el comienzo de una obra que no podia redactar. Ultimamente han discutido sobre el asunto las *Neuen-preussischen, Provincial-Blaetter y los Preussischen-Jahrbuecher*. En fin, el que con más atencion se ha ocupado de ese manuscrito y ha dado más noticias es Rudolf Reicke; segun éste, consta de cien pliegos, y respecto á su contenido está conforme su juicio con los anteriores.

No debia él cumplir los ochenta años. Despues de un ataque agudo en Octubre de 1803, se repuso todavía por algunos meses. Las fuerzas le abandonaban cada vez más. Ya no podia escribir su nombre y olvidaba lo escrito. Las imágenes se borraban de su espíritu; las palabras más usuales faltaban á sus lábios; no conocia ya á sus más íntimos amigos; su cuerpo, que él en broma solia llamar su «pobreza,» estaba seco como una momia. Estaba completamente harto y cansado de la vida. Al fin vino la muerte á sacarle de tan lastimoso estado, á 12 de Febrero de 1804. Si él hubiera vivido hasta el año siguiente, habria podido celebrar como *docente* de la Universdad de Koenisberg su quincuagésimo aniversario. Fué contemporáneo y súbdito de Federico el Grande, y sentíase con razon por su espíritu hijo legítimo de esa época. El primer escrito que publicó al entrar en la carrera académica, «*Historia general del cielo*,» lo dedicó al gran rey. Su obra más importante, la *Crítica de la Razon pura*, la dedicó al ministro Zedlitz. Entre las grandes figuras científicas de la época de Federico, es él la primera y la que con mejor derecho está al lado del mariscal en el monumento de Federico en Berlin.

En el espacio de su carrera académica, ¡cuántas variaciones extraordinarias en la historia del mundo! La guerra de siete años y sus gloriosos resultados, que elevaron á la Prusia al rango de las primeras potencias de Europa; la guerra de la independencia americana; las sacudidas de la revolucion francesa, que en el último año de nuestro filósofo termina su primer período despues de tantas trasformaciones y pasa de su última forma republicana bajo el consulado al absolutismo del imperio. No fué Kant un espectador ocioso de todos estos acontecimientos. Despues de sus estudios filosóficos, nada le interesaba tanto como la historia política del mundo.. Seguia su curso con el más vivo interés. Abrazó la causa

de América contra Inglaterra con la más viva simpatía, y áun con más calor se interesó por la revolucion francesa. La estrella de Federico el Grande se elevaba cuando Kant comenzó sus estudios académicos. Y terminaba aquella su brillante carrera precisamente cuando habia empezado Kant la suya. Los últimos años de nuestro filósofo vieron tambien levantarse la de Napoleon.

Murió ántes de que la dominacion extranjera cayese sobre el suelo aleman y de la guerra de la independencia. Pero el espíritu de su filosofía estaba con la causa alemana, y Kant, que con tanto interés habia visto fundarse la independencia de otras naciones extrañas, hubiera sido, sin duda alguna, uno de los primeros en defender la libertad de su propia patria contra el humillante yugo del extranjero.

Kant tenia una antipatía decidida á la guerra como tal, y lo que particularmente excitaba su interés eran las reformas de los Estados y de sus Constituciones, hechas y basadas en ideas de justicia. Sus opiniones políticas particulares fueron determinadas en parte por los acontecimientos que él presenció, y no se interpretarán en sujecion á su particular matiz ni en sus características contradicciones si no se tiene presente la gran influencia que ejercian aquellos acontecimientos y la excesiva sensibilidad de Kant para todas estas cosas. El gobierno prusiano bajo Federico el Grande, la independencia americana, conquistada y fundada por Washington, y la Francia de 1789 ejercieron gran influjo en las ideas políticas de nuestro filósofo. Sus mayores simpatías eran para el Estado de Federico, y sus antipatías para Inglaterra. Defendia con entusiasmo la idea primitiva de justicia de la revolucion francesa y este fué durante largo tiempo el tema favorito de sus conversaciones. Toda la tolerancia que tenia siempre con las opiniones opuestas á las suyas, desaparecia al tratar este último punto. La

mejor Constitucion para él, era aquella que á la mayor libertad uniera la legalidad mayor, pues entendia que sin esta condicion no es posible justicia alguna. Si la revolucion francesa le atraia poderosamente por sus ideas de justicia, la rechazaba tambien decididamente por la anarquía en que toda revolucion termina.

VIII.

PERSONALIDAD DE KANT.

Los dos rasgos fundamentales del carácter de Kant que se señalan hasta en las más pequeñas particularidades y que en él se unen y completan de una manera extraordinaria, son el sentimiento de la independencia personal y el de la puntualidad más rigurosa. Añadamos á esto la penetracion del pensador y advertiremos que la filosofía crítica no podia hallar otro carácter que mejor conviniera á su fundador. Aquellos dos rasgos son las virtudes cardinales del carácter de Kant que constantemente se manifiestan, así en las cosas grandes como en las insignificantes, hasta un grado tal, que como no podia ménos de suceder en semejante naturaleza, pasan de los límites naturales. Por espíritu de independencia pudo llegar á ser rigorista y por el de la regularidad, pedante. Procedia siempre consigo mismo bajo el punto de vista racional y ordenaba y regularizaba su vida como si se tratase de la misma razon pura.

Como filosófo, investiga las últimas condiciones del conocimiento humano y saca de aquí los principios que fundan y limitan nuestro saber. Como hombre, pone siempre su vida bajo el imperio de principios que hà establecido rigurosamente. El verdadero fin de la filosofía kantiana es someter todo acto de entendimiento á prin-

cipios sabidos con toda claridad y acompañar todo juicio con la conciencia perfecta de su posibilidad y necesidad. Del mismo modo la regla y plan de su vida es someter á principios claros y sabidos todos los actos de la vida y acompañar cada uno de ellos con la conciencia perfecta de su justicia. No hacer nada que sea contrario á su fin, determinar toda accion segun su finalidad y con la conciencia de esta realizarla, es para él una necesidad tan natural como moral, que no puede ménos de satisfacer en todos sus puntos siempre y en todas partes. En su filosofía y en la vida práctica es siempre el hombre de principios. Jamás hubiera sido el filósofo que fué, si tambien no hubiera sido, áun en todas las pequeñeces de la vida, el hombre que supo ser. En esto consiste la independencia y regularidad de su vida. Es independiente porque se apoya en sus propios principios, y metódico porque obra con arreglo ellos.

La independencia personal, en el verdadero sentido de la palabra, no pudo adquirirla muy fácilmente nuestro filósofo, y tuvo necesidad de largos y constantes esfuerzos. El grado á que logró llevarla nos dá una idea de toda la fuerza de su carácter. De quebrantada salud, que habia de ser causa frecuente de perturbaciones en sus trabajos; de pequeñísima fortuna, que no le permitia, en manera alguna, una vida independiente, hállase Kant, desde el primer momento, en la necesidad de depender de otros por esos dos lados. Ante todo, pues, tenia que adquirir bienestar físico y económico para asegurar su independencia y la libertad de su espíritu.

1.—*Independencia económica.*

Kant sacrificó su deseo predilecto de vivir en Koenisberg para poder vivir de sí mismo, y no del auxilio de

otros. Se hizo preceptor y lo fué durante nueve años hasta que estuvo en disposicion de entrar en la carrera académica. Lo que ganaba de sus lecciones públicas y privadas no era gran cosa; pero lo que las circunstancias le negaban supo él conseguirlo por un trabajo constante y principalmente por su órden económico. Aquel principio suyo de no hacer nada contrario á su fin, lo practicaba en la vida privada, no gastando nada inútilmente, y lo seguia con tanta puntualidad, que puede decirse que *literalmente* no malgastaba nada. Su economía era una verdadera virtud, que estaba tan distante, segun la ética de Aristóteles, de la prodigalidad como de la avaricia. Esa virtud la tenia él como necesidad de su independencia. Nunca aceptaba nada de nadie, no se hacia servir gratuitamente ni debió nada. Jamás tuvo un acreedor, y en su vejez repetia esto con justo orgullo. De esta suerte consiguió al fin llegar del mejor modo posible á la comodidad. Sostenia á sus parientes pobres, y no por medio de limosnas fortuitas, sino por asistencias anuales de alguna consideracion, dejándoles al morir una fortuna de bastante importancia en aquella época. Jachmman dice de él: «Este grande hombre aspiró desde su juventud á librarse de toda dependencia, á fin de poder vivir para sí y para su deber. Hallaba en esta independencia la base de toda la felicidad de su vida, y ya en edad avanzada, aseguraba que habia sido mucho más feliz privándose de una cosa que gozándola á expensas de otro. Cuando era profesor, estaba tan gastado su único traje, que algunos amigos creyeron que debian someter á su juicio, con la mayor discrecion posible, el deseo que tenian de comprarle uno nuevo. Kant se regocijaba todavía en su vejez, al recordar la fuerza con que rehusó aquel ofrecimiento y de que habia llevado una levita vieja, aunque limpia, por no soportar el peso de una deuda. Consideraba como uno de los mayores bienes

de su vida no haber debido un cuarto á nadie. «Siempre pude con pecho tranquilo y sereno, responder: ¡Adelante! cuando llamaban á mi puerta—decia frecuentemente este grande hombre—porque estaba seguro de no ver nunca delante de mí á un acreedor.»

2.—*El cuidado de su salud.*

El celo y cuidado críticos que tuvo para sus asuntos económicos, los aplicó con no ménos éxito á su propia salud. Sin medios de fortuna llegó á conseguir una posicion desahogada y pudo vanagloriarse de no haber tenido un sólo acreedor, únicamente á fuerza de economía constante y racional. De naturaleza débil y hasta enfermiza, alcanzó sin embargo una avanzadísima edad en el pleno uso de todas sus fuerzas espirituales, y pudiendo tambien decir que ni un solo dia se habia sentido enfermo, ni necesitado los auxilios de un médico.—Así, este bienestar del cuerpo, como el de sus negocios privados, eran simplemente productos de su gran tacto y prudencia, que se acrecentaron en lo posible, más en el cuidado de su cuerpo, que en el gobierno de su hacienda. Mas si en esta no era su celo el de un avaro ó un ambicioso, no eran tampoco sus precauciones en la primera las debilidades del que se encuentra dominado por la molicie y el egoismo, antes bien el órden que en su vida tenia estaba fundado en reglas higiénicas que á su vez habia sacado de la observacion constante y atenta de su naturaleza física. Estudió su propia constitucion del mismo modo que en filosofía habia estudiado la razon humana. Puede decirse que observaba su cuerpo como observa al tiempo el más escrupuloso meteorólogo. Entre sus reglas higiénicas era la más capital la actividad del cuerpo, la sobriedad, el *sustine* y *abstine*. Entendia que la fuerza moral de la

voluntad era el mejor régimen, y en ciertos casos la mejor medicina. Puede decirse que empleaba á la vez la razon pura como higiene y como terapéutica. Era su método una dietética fundada en la razon pura para conservar la vida humana, prolongarla, librarla de enfermedades y libertarla tambien de ciertas perturbaciones físicas. Así fué, que abundando en este sentido, dedicó á Hufeland, el autor de la *Macrobiotica*, el trabajo que se titula: «Del poder que tiene el espíritu para dominar sus impresiones enfermizas por medio de la voluntad» (1); escrito que incluyó despues en su «Disputa de las facultades.»

La fuerza saludable de la voluntad que él recomendaba, la habia estudiado y practicado en sí mismo. Su constitucion física le hubiera llevado fácilmente á la hipocondría; á causa de su estrecho y comprimido pecho, sufrió con frecuencia palpitaciones y una opresion constante que nada exterior ó mecánico podia aliviar, y de la cual nunca se vió completamente libre, llegando un momento en que sus sufrimientos le volvieron melancólico y le hicieron la vida insoportable. Como carecia de medios, se dió cuenta exacta de sus disposiciones y tomó la resolucion de no ocuparse en una cosa que solo podria empeorarle, preocupándose constantemente con ella. Pero aquí era donde sobre todo radicaba el peligro de la hipocondría. Con la sola resolucion de no ceder en nada pudo sin embargo conjurar este peligro. La compresion de su pecho era un estado mecánico que él no podia remediar con facilidad; mas hizo dominar en su espíritu la calma y la serenidad, y á pesar del estado de su cuerpo, siempre conservó libre su pensamiento y un carácter

(1) Sin contar las repetidas ediciones que este escrito de Kant ha tenido en Alemania así como sus obras restantes, este estudio en particular ha sido publicado por un médico, habiendo obtenido un sinnúmero de ediciones desde la reciente fecha en que se tiró la primera.—(*N. del T.*)

franco y muy buen humor en sus relaciones de sociedad. Aun en otras sensaciones más desagradables, supo tambien triunfar de su perturbadora influencia, llevando con energía su atencion á otra parte hasta el momento en que dejaba de sentirse afectado. De esta suerte consiguió tambien dominar los padecimientos de la gota que en sus últimos años llegaban á quitarle el sueño. Eligiendo un asunto cualquiera de reflexion y que no fuera muy excitante, daba á su espíritu otra direccion que cuidadosamente seguia hasta que era sorprendido por el sueño. Este método terapéutico lo empleaba tambien con bastante éxito en las toses y fluxiones. Se decidia á respirar con los lábios cerrados todo lo posible, hasta hacer que entrara el aire libremente por los conductos interceptados. Del mismo modo se proponia no preocuparse de la irritacion que la tos produce, y conseguia dominarla con ese enérgico esfuerzo de su voluntad. Así, en las cosas más insignificantes, iba siempre aplicando su método higiénico. De ordinario solia pasearse sólo á fin de que no le obligase á hablar la compañía de otro, y de que por la conversacion tuviera que respirar con los lábios abiertos, aspirando de esta suerte á librarse de las afecciones reumáticas. Por esta razon le ocasionaba un verdadero disgusto el encuentro de un amigo en sus paseos. Cuando trabajaba en su gabinete tenia la inquebrantable costumbre de colocar su pañuelo en una silla muy distante de él, con el objeto de levantarse cada vez que le fuera necesario y no permanecer mucho tiempo inmóvil en su asiento. Su higiene toda estaba tambien establecida en reglas no ménos rigurosas y profundamente estudiadas la medida y la naturaleza de las comidas y bebidas, la duracion del sueño, la manera de hacer la cama, y por fin, hasta el modo de arroparse. De suerte que se habia convertido en su propio médico é independizado de la medicina profesional. Casi todas las

medicinas le eran refractarias, aunque deban exceptuarse las píldoras de su antiguo amigo Trummer. Prestaba empero grandísima atencion á los diferentes descubrimientos y métodos terapéuticos de esa ciencia; aprobaba el sistema de Brown; el de Jenner, en cambio, y su método de vacuna le parecia ser la «inoculacion de la bestialidad.» Pero lo que sobre manera le cautivaba era la química aplicada á la medicina (1).

Por pueriles que parezcan estos cuidados, no se debe juzgar, sin embargo, á nuestro filósofo de un modo inconveniente. Estaba muy lejos de amar demasiado á la vida y de temer á la muerte. Cuidaba de su *cuerpo* como se cuida á un instrumento que se desea mantener el mayor tiempo posible en buen estado de servicio. Poco habia hecho la Naturaleza por su salud; pero él la hizo su obra predilecta, y no hay que extrañar que sintiera por ella el afecto del autor, que no la olvidara un solo momento, que fuera frecuentemente su tema de conversacion, y que gozara lleno de satisfaccion al ver sus cuidados coronados por el éxito. Su salud era para él un experimento. Y todo el celo con que la atendia es el que se aplica siempre á toda experiencia que se quiere lograr. Pensaba hasta en la duracion de su vida, segun las mayores probabilidades, y leia minuciosamente la estadística de la mortandad de Koenisberg, que pedia al Jefe de policía.

3.—*Molestias y obstáculos.*

Queria Kant en sus trabajos, que tanto recogimiento exigian, no ser molestado de modo alguno. Se alejaba así cuidadosamente de todo o que pudiera interrumpir-

(1) Borowski. Obra cit. p. 113.

le. De suerte que, además de la independencia personal que habia menester, necesitaba tambien una gran tranquilidad. Para que la habitacion le fuera agradable, habia de ser lo más silenciosa posible. Mas como esta condicion era difícil satisfacerla en una ciudad como Koenisberg, cambiaba frecuentemente de casa. La que tomó en las proximidades del Pregel estaba expuesta al bullicio de los buques y de las carretas polacas. Una vez se mudó de casa porque cantaba demasiado el gallo de un vecino; intentó primero comprárselo, y no consiguiéndolo, tuvo que abandonar su habitacion. Por último, compró una casa modesta cerca de los fosos del castillo. Pero aquí tampoco se vió libre de molestias desagradables. Próxima á su casa estaba la prision de la ciudad, en donde hacian cantar á los presos ritos religiosos á fin de mejorarlos y corregirlos, y que iban á parar, cuando abrian las ventanas, á los mismos oidos de Kant. Contrariado en extremo por estas interrupciones, que él llamaba «un desórden, una manifestacion piadosa del aburrimiento,» escribió á su amigo Hippel, alcalde primero de la ciudad y al propio tiempo inspector de la prision, la carta siguiente, que textualmente reproducimos, y que expresa como nada el estado de ánimo de nuestro filósofo en esos momentos: «Os suplicamos encarecidamente que liberteis á los moradores de esta vecindad de las oraciones estentóreas que hipócritamente entonan los que en la prision se encuentran. No digo yo que carezcan de motivo y de causa para quejarse como si la salud de su alma corriera peligro al cantar un poco más bajo, y que no pudieran oirse ellos mismos teniendo las ventanas cerradas. Si lo que buscan es un certificado del carcelero en que conste que son gentes temerosas de Dios, no creo que necesiten armar ese escándalo para que no deje de oirlos él, pues, si bien se mira, podrian rezar en el mismo tono con que rezan en

su casa los que son verdaderamente religiosos. Una palabra vuestra al carcelero, si os dignais darle como regla lo que acabo de deciros, pondria para siempre término á este desórden y aliviaria de una gran molestia á aquel por cuya tranquilidad os habeis incomodado tantas veces.—Manuel Kant (1).» Mas no fué tan solo el canto de la prision lo que interrumpia su tranquilidad. Oíanse frecuentemente en la vecindad músicas de baile que hacian perder á nuestro filósofo el tiempo y el buen humor, lo que tal vez contribuyó no poco á producirle la aversion que por la música sentia y que llegara á llamarla «un arte importuno.» Hasta en su Estética conservó aún el mal efecto que estas perturbaciones le produjeron.

Todo lo que interrumpia el círculo habitual de su vida le era desagradable. A la hora del crepúsculo acostumbraba con toda reguladidad entregarse á la meditacion, y como tenia el hábito de fijar los ojos en algun objeto cuando se entregaba á sus reflexiones, tendia su vista en esta hora meditativa por fuera de la ventana de su cuarto, é iba á fijarla en la torre de Loebenicht, que estaba enfrente. No hallaba él términos con qué expresar la satisfaccion que sentia—segun Wasianski—al hallar un objeto tan adecuado á lo que él apetecia y á distancia tan conveniente. Pero más tarde empezaron á crecer entre Kant y la torre los álamos de un vecino, que al fin concluyeron por ocultarla á su vista. Fué tan sensible á Kant el verse privado de su acostumbrado espectáculo, que no paró hasta conseguir de la generosidad del vecino el sacrificio de las copas de sus árboles. Toda modificacion en las costumbres de su casa y en el órden de su vida le desagradaba, y se defendia contra la más pequeña todo el tiempo posible. Parecia que su ca-

(1) La carta está fechada el 9 de Julio de 1784.

rácter y el órden de su vida y de su casa se habian formado al mismo tiempo. Cuando le invadieron los años y la vejez, necesitó, sin embargo, aceptar algunas modificaciones y el auxilio de otras personas. Con la mayor repugnancia se resignó á esta necesidad. Solo despues de grandes luchas interiores pudo una vez despedir á un antiguo criado que habia tenido durante cuarenta años, y que no solo era completamente inútil, sino de conducta en extremo indigna. Pasábase el dia entero reflexionando sobre el caso, y parecíale tan difícil desprenderse de aquel hombre, que necesitó de toda su energía y de un esfuerzo extraordinario para no seguir pensando en él. Para tener más presente su resolucion, escribió en uno de los cuadernos que más usaba, para facilidad de su memoria, las frases siguientes: «Es preciso olvidar á Lampe (1).» Así se llamaba el criado.

4.—*Orden económico de su vida.*

Su manera toda de vivir estaba arreglada segun principios exactos y costumbres que tenian el carácter de una regularidad matemática. Tenia distribuido el dia con la mayor exactitud y el uno era completamente igual al que le precedió. El tiempo era la principal fortuna de Kant y lo administraba como su dinero, con la mayor economía. El sueño no debia durar más de cinco horas. A las diez en punto se acostaba y á las cinco de la mañana se levantaba. Tenia su criado órden de despertarle y de no permitirle, de ningun modo, dormir más tiempo. Gustaba Kant oir decir á su criado que por espacio de treinta años no habia dejado nunca de levantarse á la hora precisa. Dedicaba la mayor parte de la mañana á

(1) 1.º de Febrero de 1802.

las lecciones. A las siete en punto salia de su cuarto de estudio y marchaba á su clase. A eso de las nueve, hora en que de ordinario terminaban sus lecciones, regresaba á su casa, entraba en su cuarto de estudio, donde se ocupaba en sus trabajos científicos y en lo que destinaba á la estampa. Trabajaba sin descanso hasta la una, hora en que salia á comer y momento de descanso el más agradable y fecundo para él. Gustábanle los placeres de la mesa, y de todos los sensuales, eran los únicos que preferia y de que cuidaba un tanto. Pero no por esto debe creerse que fuera este hombre tan sencillo un gastrónomo refinado, pues no tenia en su mesa mayor refinamiento que en lo restante de su vida Mas en el modesto límite de la vida comun, gustaba de una buena mesa, y la consagraba no poco tiempo. En el *cænam ducere*, seguia con gusto el ejemplo de los antiguos epicúreos. No empleaba, por supuesto, en comer todo el tiempo que dedicaba á la mesa, tres horas por lo regular y á veces cinco, sino á la sociedad que nunca le fué tan agradable como en estas horas. En esos momentos se volvia Kant conversador y comunicativo. Poseia el don de una conversacion variada, interesante é instructiva, y era en su casa tan buen anfitrion como bien venido huésped en la agena. Nadie hubiera descubierto en tan alegre compañero de mesa, que hablaba con cada uno de lo que más le interesaba, y con las mujeres del arte culinario, al pensador más profundo de su época. Hasta sus sesenta y tres años comió Kant en un hotel; más tarde, cuando tuvo una casa propia, convidaba diariamente á su mesa á algunos de sus buenos amigos, los que seguramente tuvieron no poca influencia en su vida. Aun con sus mismos convidados practicaba el celo crítico y el órden sistemático que á todo aplicaba. Todo lo examinaba; todo estaba pensado y arreglado á la general armonía; la eleccion de platos, la de los invitados y su

número; el tema para la conversacion y hasta la forma y el momento de las invitaciones. Los convidados no debian ser ménos de tres ni más de nueve; «su sociedad no habia de ser mayor que el número de las Musas, ni menor que el de las Gracias.» Despues de la comida y de un ligero reposo, venia siempre el paseo, que duraba ordinariamente una hora, y áun más, si el tiempo era hermoso. Generalmente paseaba por un camino que se llamó despues el *paseo del filósofo*. Las más veces paseaba solo y despacio; ámbas cosas por razones higiénicas. Dedicaba las horas de la tarde á la lectura en su cuarto, y las horas del crepúsculo á la meditacion. A las diez estaba terminado su dia. No era fácil hacerle salir de este órden regular diario, y si por casualidad y contra su voluntad tenia que infringir en algo su plan, se prevenia para la segunda vez é inscribia entre sus máximas el evitar para lo futuro un caso semejante. No importaba la pequeñez del caso para hacerle quebrantar su propósito y hacer una excepcion, hasta tal punto, que no pocas veces habia una contradiccion cómica entre el rigorismo de la máxima y la nimiedad de su aplicacion. Cuenta Jachmann un ejemplo muy elocuente. «Una vez volvia Kant de su paseo habitual, y al momento de entrar en su calle, encontró al conde *** que iba en un coche por la misma calle. El conde, hombre muy atento, detuvo al punto su carruaje, bajóse de él, y suplicó á nuestro filósofo que diera un paseo con él. Kant, sin reflexionar y cediendo al primer impulso de la urbanidad, aceptó y subió al coche. Los briosos movimientos del fogoso corcel y las voces del conde le hicieron bien pronto recelarse, no obstante las seguridades que el conde le daba de sus conocimientos en el asunto. Fueron primero á visitar algunas propiedades inmediatas á la ciudad; propuso despues el conde una visita á un amigo, distante no más que una milla, y Kant, por cortesía, no tuvo

otro remedio que acceder á todo. Por último, contra todas sus costumbres solo pudo llegar á su casa á las diez, incómodo y disgustado. Con este motivo tomó por máxima no subir jamás á un coche que él mismo no hubiera alquilado y del cual pudiera disponer á su antojo, así como no dejarse convidar nunca por nadie. Bastábale haber establecido una máxima para que formara parte de él; sabia ya cómo debia conducirse en otro caso semejante, y nada en el mundo era capaz de hacerle desistir.»

Así fué como pasó la vida de Kant, siempre lo mismo, como el más regular de todos los verbos. Todo estaba meditado, pensado, determinado segun reglas y máximas, en todos los detalles, hasta la comida de cada dia y el color de cada prenda de vestir. Vivia en todas sus partes como el filósofo crítico, de quien decia en broma Hippel que así hubiera podido escribir una crítica del arte culinario como la de la Razon pura.

5.—*Celibato.*

En esta organizacion de su vida, que formaba un sistema completo y acabado, exactamente dividido y detallado como un libro kantiano; en este órden estereotipado que tenia en todas sus esferas la independencia personal del filósofo, se comprende muy bien que Kant se bastaba á sí propio en el interior de su casa, y que no habia de tener inclinacion á la vida entre dos. Realmente, el círculo uniforme de su vida no podia tener otro centro que él. Hé aquí la razon de que permaneciera célibe. El matrimonio no podia penetrar en el órden de su vida. Su amor exclusivo á la independencia le retenia célibe. Además, las inclinaciones que impulsan al matrimonio no fueron tan vivas en él que causaran á su estado célibe grandes privaciones. No habia en su vida

hueco alguno que el matrimonio pudiera llenar. Y á medida que avanzaba en edad, se arraigaban más sus costumbres, y el sistema de vida que habia seguido era incompatible con la vida conyugal. Pretenden sus biógrafos que áun en edad muy avanzada estuvo dos veces á punto de casarse; pero que faltó en el momento oportuno; esto prueba que no habia tomado en sério la cosa. Estaba conforme con San Pablo sobre el matrimonio: casarse es bueno; no casarse mejor, y hacia además referencia al juicio de una mujer muy inteligente que le habia repetido muy á menudo: «Si te va bien, quédate así.» Mas no debe por esto creerse que fuera insensible ó contrario á las mujeres, porque no era ni lo uno ni lo otro, antes bien, gustaba en extremo de su trato y dícese que se mostraba con ellas sumamente amable y atento. Eso sí, no habian de ser eruditas, ni debia versar la conversacion sobre puntos que traspasaran los límites prescritos en la buena sociedad. Le impresionaban vivamente las gracias y encantos que da á la sociedad la mujer, pero tambien es verdad que no sintió mucho que le fuera indispensable en su vida íntima esta bella mitad del género humano. Su falta no le causó tampoco enojo alguno. No dejaron de hablarle de ello sus amigos y hasta de aconsejarle; pero siempre permaneció sordo á sus deseos, aunque los recibiera con benevolencia. Aun teniendo sesenta y nueve años, un pastor de Koenisberg le instó á que se casara y hasta le llevó en hora no acostumbrada un escrito que con este objeto habia publicado: «Rafael y Tobías, ó el diálogo de dos amigos sobre el matrimonio agradable á Dios.» Kant indemnizó á este buen hombre de los gastos que habia hecho, y referia frecuentemente de muy buen humor esta edificante conversacion.

El matrimonio es una de esas condiciones que solo pueden ser conocidas practicándolas, y como Kant no se

sometió nunca á ese régimen, permaneció oculta para él la dicha y la dulzura que en esta vida comun existe. Él lo consideraba como una relacion externa de derecho, en la cual los contrayentes no son el uno para el otro más que un medio y no un fin; y lo que es todavía más característico para su manera de considerar esto, hallaba la parte útil del matrimonio en condiciones económicas, es decir, en el concurso que una mujer rica da á la independencia de su marido. Asegurada esta relacion económica y la mútua benevolencia, parecíale el matrimonio realmente feliz y racional por la sencilla causa de que estaba fundado en principios sólidos de la razon. Estos matrimonios de razon eran los que frecuentemente aconsejaba á sus amigos jóvenes, y á veces los instaba vivamente, llegando el caso de disgustarse si notaba que la pasion tenia entrada en sus propósitos. No es posible pensar nada más prosáico, vulgar, comun y, en el sentir de algunos hombres, más práctico sobre el matrimonio que lo que pensaba Kant, quien carecia por completo de sentido para comprender su parte poética y sentimental. Falta es esta que solo podemos perdonar al filósofo achacándosela al solteron. En algunos de sus héroes, parece que es la filosofía poco favorable al matrimonio. Descartes y Hobbes, Spinoza y Leibnitz, fueron tambien célibes.

IX.

LOS PRINCIPIOS.

El mismo órden y puntualidad que Kant tenia en todo, se muestran tambien en sus trabajos. Formaba su plan en la meditacion silenciosa; reflexionaba sobre el asunto que queria tratar la mayor parte de las veces durante sus paseos solitarios; tomaba despues notas en hojas vo-

lantes, las estudiaba más tarde en sus detalles, y cuando quería dar algo á la estampa, era menester que estuviera antes acabado el manuscrito en todas sus partes. Esta es la razon de que tengan todos sus escritos la madurez y el carácter que los distingue y que le aseguran en la historia de la filosofía un lugar tan eminente, el *primero* sin duda alguna en la filosofía alemana.

Frecuentemente se ha comparado á Kant, en su obra filosófica, á un comerciante que en todos los negocios que trata, cuenta exactamente su capital, conoce perfectamente los límites de su capacidad financiera y nunca se sale de ellos. Analizó, tanto como pudo y con el mayor celo, todo el capital de los conocimientos humanos; y si pueden ser comparados los conocimientos que se adquieren con las mercancías que se expenden, Kant ha separado las buenas mercancías de las ilegítimas, para vender solamente, como hombre honrado, las buenas y legítimas. Ha verificado el inventario de la filosofía segun lo que realmente posee, lo que puede todavía adquirir, lo que falsamente cree haber adquirido, y enseña á los otros como si realmente lo poseyera. Aún puede extenderse esta comparacion de Kant con el comerciante á su propia persona. Su carácter tiene algo del comerciante honrado, y sus mismas amistades hablan de esta semejanza. Hombre completamente libre de prejuicios y sóbrio, de una moralidad sencilla é inquebrantable que por instinto rechaza lo que es simple apariencia y tiende hácia lo verdadero, es Kant uno de los pocos que viviendo en este mundo de apariencias, no les dan valor. De aquí que el rasgo más enérgico de su carácter, el más grande y general sea ese sentimiento incondicional de la verdad, que tanto ha menester la ciencia, y que en medio de las ilusiones que llenan el mundo, es tan difícil encontrar para que se disipen las tinieblas que lo rodean. No basta para el sentido de

la verdad el desearla. Muchos hombres tienen buena voluntad, y tambien la conviccion sincera de su amor á la verdad, y son, sin embargo, incapaces de concepciones verdaderas, porque sus ojos solo ven apariencias y en sus cabezas solo hay ilusiones engañosas. Ese sentimiento de Kant era primitivo en él, con él nació, y poderoso por naturaleza, formaba el centro y el núcleo de su carácter. Jamás se dejó deslumbrar por las apariencias, por las locas ilusiones, ni por la imaginacion, enemigos los más funestos de la verdad. Mas los verdaderos motores de la verdad, si así puede decirse, la constante aplicacion, la infatigable actividad y el continuo exámen de sí mismo, jamás le abandonaron.

En moral, este amor á la verdad es el *amor á la justicia*. Kant acudia al juicio recto sobre todas las cosas, así en la vida como en la ciencia; queria juzgar justa y fundamentalmente, sin adornos retóricos ni palabras altisonantes. Toleraba la sátira, pues llegaba á ella con su juicio punzante, despreocupado, y su modo de poner en desnudez todas las cosas; pero no la retórica que sacrifica la verdad y la justicia de las cosas á las antítesis, á los juegos ingeniosos y las frases elocuentes y de efecto. El amor sincero á la verdad de Lessing cayó á veces en paradojas por someter, con una contradiccion aventurada, la cuestion á una prueba inesperada é iluminarla tambien con un rayo repentino de luz. En esto era Kant mucho más severo, pues jamás quiso sorprender, sino convencer. Su mismo estilo se adapta perfectamente á esta manera austera de pensar; nunca es deslumbrador, siempre profundo, por cuya razon es tambien con frecuencia pesado, cosa que nunca le sucedió á Lessing. Para ser perfectamente justo, Kant se creia en el caso de decir todo cuanto se refiere al objeto que trataba. Así, el peso de su período es á veces demasiado, y necesitaba los paréntesis para que todo pudiera

marchar en el mismo período. Esos períodos de Kant marchan lentamente, parecen carros cargados; es menester leerlos y volverlos á leer, cojer separadamente cada proposicion y reunirlas todas despues; en una palabra, es necesario deshacerlos materialmente si se quiere comprenderlos bien. Esta pesadez de estilo no es falta del autor, porque Kant escribia en estilo fácil y ligero cuando el objeto se lo permitia; es debido á la profundidad, al amor á la verdad del pensador concienzudo que no quiere omitir nada en su juicio de lo que puede darle forma más completa y acabada.

Todos los rasgos característicos de Kant, que con el mayor cuidado hemos seguido hasta en sus pequeñeces, converjen hácia una comun conformidad, rara y verdaderamente clásica: el pensador profundo y el hombre sencillo y recto. Siempre exacto y puntual en todo, económico en las pequeñeces, generoso hasta el sacrificio, cuando era menester, siempre reflexionando, completamente independiente en sus juicios, y siempre la lealtad, la probidad y la rectitud personificadas, es Kant, en la mejor acepcion de la palabra, un *burgués (buerguerlich)* aleman de aquella gran época de que nuestros abuelos nos han hablado. Para nosotros es un tipo admirable, ideal, bienhechor, un tipo nacional.

HISTORIA

DE LOS

ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

CAPÍTULO PRIMERO.

La época de la filosofía crítica.

Entre todos los sistemas de filosofía, no hay ninguno que tenga tan poco de comun con los anteriores como el kantiano. No habia existido nunca una division tan grande entre los sistemas antiguos y los modernos. Cualquier comparacion que entre Kant y sus antecesores quiera establecerse, cualquiera que sea su parentesco y las analogías que parezcan hallarse, resulta que la oposicion que entre ellos se nota es siempre mayor que la analogía descubierta; es tanta y tan grande que la borra por completo.

Tambien Bacon y Descartes, los dos fundadores de la nueva filosofía, se hallan, con la antigua, en decidida oposicion. Ambos tratan de reformar la obra de la filosofía de tal suerte, que quieren empezar de nuevo; pero lo que al fin construyen, lo que al fin realizan, tiene algo semejante y parentesco evidente con los tiempos anteriores. La explicacion mecánica de la naturaleza en que Bacon, Descartes y Espinosa conforman por la oposicion en que está á la de los conceptos finales, no carece de semejanzas con algunas de las doctrinas de la antigüedad. Esta oposicion, por lo ménos, entre la teoría mecánica y teleológica, no es nueva. Los filóso-

fos de que hemos hablado solo se colocan en uno de los dos lados.

Bacon, el enemigo más encarnizado de la filosofía de la antigüedad, se hace defensor de uno de los sistemas más antiguos, á saber: de la teoría atómica de Demócrito. Leibnitz, que contra sus antecesores más próximos, Bacon, Descartes y Espinosa, restableció la teoría teleológica y trató de enlazarla con la mecánica, tiene puntos de contacto con Platon y Aristóteles, y de lo que principalmente trataba es de restablecer la filosofía de ámbos en la suya. De esta tuerte aparecen estos filósofos de la nueva era como restauradores, en cierto sentido, de los antiguos sistemas. En Bacon, Descartes y Espinosa, aparece de nuevo la teoría mecánica, y en Leibnitz la teleológica. Y si comparamos la filosofía de la Edad Media con la de la antigüedad, se nota que en sus fundamentos religiosos existe una oposicion irreconciliable que, sin embargo, penetra tan poco en el espíritu filosófico, que la escolástica se hace dependiente por completo del espíritu de la filosofía clásica. Finalmente, la diferencia entre Platon y Aristóteles, áun cuando se exagere su verdadero valor, desaparece en la comun raiz socrática, en la naturaleza comun del pensamiento griego.

I.

OBJETO DE LA FILOSOFÍA.

1.—*Filosofía y ciencias experimentales.*

Kant no es un renovador de la antigua filosofía. Ni renueva las teorías mecánicas ni las teleológicas en un sentido exclusivo. Él fundó una filosofía verdaderamente nueva que en sus puntos esenciales nada tiene de

comun con ninguna de las anteriores. Todo depende, pues, de que se comprenda y estime, antes de todo, este carácter nuevo y distintivo de la filosofía kantiana.

La filosofía en general solo tiene una posicion segura como ciencia, cuando se diferencia clara y exactamente de todas las demás ciencias, sean estas las que quieran; cuando tiene para sí propia objetos que estudiar que no corresponden á ninguna de las otras y tampoco se los disputa. Solo así tiene su campo asegurado, y establecido su lugar. Esta posicion firme, rigurosamente examinada, solo la ha ganado la filosofía con Kant.

Antes de Kant, queria ser toda filosofía una explicacion de las cosas; todas se esforzaban á su manera en ser un sistema universal y trazaban un cuadro más ó ménos completo que comprendia y abarcaba todas las cosas y toda la realidad. Mientras que al lado de esta ciencia universal no existieron ciencias particulares en cada uno de los campos particulares de las cosas, la filosofía gozaba de un dominio fácil, tenia una propiedad contra la cual nadie clamaba, é imperaba en un ancho imperio cuyas provincias estaban como sin dueño. Pero así que fueron presentándose estas ciencias particulares, la una detrás de la otra; así que estas provincias fueron poblándose y aumentando el número de los que las ocupaban, pareció á todos ser el imperio de la filosofía una usurpacion, cuya situacion habia de ir empeorando con el tiempo. En este momento es cuando empiezan las ciencias particulares á tener, en cierto sentido, doble existencia. Porque entónces fué cuando al lado de la filosofía de la naturaleza, procedente de la metafísica, se presentó la física, independiente de toda base filosófica y fundada en la sola observacion de las cosas. ¿No habian de terminar ámbas por disputarse el mismo objeto? ¿No habia la físi-

ca de hacer á la filosofía de la naturaleza, hijuela de los procedimientos metafísicos, la cuestion siguiente: «¿qué pretende ésta llamada filosofía de la naturaleza con ó sin mis auxilios?» Esta especula sobre cosas que yo fundamental y exactamente investigo, y solo pueden ser conocidas por medio de una observacion precisa y exacta. O tiene que conformar conmigo en el mismo conocimiento, en cuyo caso es inútil y superficial, ó presume ser más autorizada que yo, contradice mis afirmaciones y establece una série de ideas sin fundamento alguno sobre objetos que yo estudio; de suerte que oscurece lo que yo aclaro y hace su ciencia peor que si no existiera, porque propaga el error. Con semejantes ó parecidas objeciones se elevaron las ciencias físicas contra la filosofía, y con tanta más insistencia y éxito, cuanto más iban fortaleciéndose, segun iban aumentando su valor los trabajos y resultados que alcanzaban. Casi lo mismo fué lo que aconteció con las ciencias históricas. Ambas tenian seguramente un derecho perfecto. Encontramos aquí en el mundo científico un hecho que tiene analogías con otro político. Cuanto más aumenta la autoridad territorial en el reino de las ciencias, más va decayendo tambien el respeto imperial de la filosofía, y si no descubre en tiempo oportuno otro terreno conocido y fuerte donde asegurarse, su imperio termina como terminó el imperio aleman.

La filosofía pudo campar por sus respetos en la antigüedad, y asímismo en la Edad Media la teología, que ocupaba su lugar, porque las ciencias particulares y de observacion estaban á la sazon huérfanas y bajo tutela. Pero desde la Reforma y los grandes descubrimientos que la precedieron, progresaron tanto las ciencias particulares, que no quedó otro camino á la filosofía que, ó bien fundirse con ellas, ó doblegarse á las necesidades del tiempo. Por esto la relacion que existe entre experiencia

y especulacion, es la cuestion fundamental que establece la posicion y tendencias de los nuevos sistemas.

2.—*Metafísica y filosofía experimental.*

El primero que fundó la filosofía moderna, Bacon de Verulam, advirtió que habia ya llegado el tiempo de las ciencias de observacion y de induccion, principalmente de la física. Hizo depender de ella á la filosofía, á la que convirtió en propedéutica y órgano de las ciencias particulares, que examinan la naturaleza especial de los objetos. De esta suerte abandonaba la filosofía, y con mucha oportunidad el deseo de ser algo *particular*. Pasó al campo de las ciencias exactas, siendo como su guia, como su instrumento, en una palabra, como su método; no pidió ya para sí otra cosa que dar las pruebas, repetir y demostrar que el espíritu humano no tenia otro órgano que el que habian menester las ciencias experimentales. En relacion á estas últimas se dió el nombre de realismo. Y este nombre propiamente es el único que quedó á la filosofía. Desde entónces no tiene un objeto especial. Dirige las cuestiones y los objetos de la ciencia experimental, bien investigando con ellas el campo empírico, ó, lo que es más fácil, recogiendo los frutos allegados para darles una forma asequible á todos ó formar un conjunto total y enciclopédico. Bacon era un espíritu legislador que dió á las ciencias experimentales los auxilios y recursos de que habian menester. Pero bien pronto no necesitaron las ciencias, que habian adquirido fuerza suficiente, el auxilio filosófico; se hallaban sobre sus propios piés, en situacion definitiva, y los realistas, ó ya no existen, ó son gentes que cultivan una ciencia determinada: las matemáticas, la física, la historia, etc. En una palabra, la filosofía rea-

lista no podia parar en otro fin que pasarse por entero á las ciencias experimentales, porque su principio fundamental exige que se dé la explicacion de las cosas por medio de la experiencia.

Pero no sucedia lo mismo con los adversarios de los realistas, es decir, con los metafísicos dogmáticos, que en la filosofía moderna parten primero de Descartes, y despues de Leibnitz. Indagan estos el conocimiento de las cosas por medio del entendimiento puro, y constituyen con este procedimiento sistemas que son de naturaleza muy diferente á la de las ciencias experimentales. En este campo apareció necesariamente la oposicion, y por consecuencia la pugna que habia de establecerse entre el pensamiento especulativo que parte de ciertos principios, y el empírico, que solo pretende la explicacion exacta de las cosas. Y al fin, solo la verdad efectiva decide la cuestion. Las especulaciones que se establecen en el entendimiento puro sobre la naturaleza y esencia de las cosas, tienen que tener su prueba definitiva en la existencia misma de los hechos. Mientras no se obtiene esta prueba, la metafísica recibe, por decirlo así, un contratiempo, y la cuestion se pone desde luego á favor de la observacion empírica.

Desde el primer momento de la existencia de la filosofía moderna observamos un ejemplo muy notable de estos contratiempos. Lo hallamos en el mismo Descartes, cuya metafísica no resiste á las pruebas de los hechos demostrados, porque contradecia á las leyes que habian demostrado Copérnico y Galileo. Aun cuando Descartes hubiese tenido carácter suficiente para reconocer la verdad del sistema de Copérnico, por su misma metafísica estaba fuera de las condiciones posibles que le hubieran permitido comprenderlo. La debilidad de su sistema se muestra con tanta evidencia en este caso como la de su carácter. Dada la manera como Descartes entendia

por su metafísica la esencia de la naturaleza y de la materia, no podia nunca aceptar el movimiento verdadero de los cuerpos y la ley de atraccion de Galileo. Este fué el primer golpe que recibió la nueva metafísica. Se halló por sus conceptos, no solo inferior á los hechos evidentes de la naturaleza, sino en oposicion con ellos. La metafísica solo queria pensar de una manera puramente matemática, como el entendimiento puro y como si las cosas en el mundo no fueran más que cantidades abstractas. Así como es más el cuerpo natural que el matemático, el vivo que el mecánico, así tambien la física cartesiana habia de ser todo menos la verdadera. Para esta escuela, filosofar era pensar con órden matemático; porque entónces se queria que toda demostracion se diera bajo la forma evidente de una igualdad $A=A$; y que ninguna verdad valiera como tal si no estaba constituida como $2+2=4$; y, en general, no tener por cierto y evidente sino los principios demostrados de una manera matemática.

Semejante intento, ensayado por muchos á quienes atraian la claridad y evidencia de las matemáticas, solo una vez ha podido realizarse en la filosofía de una manera completa: por la filosofía de Espinosa, que fué la llamada á perfeccionar la metafísica cartesiana. Para conseguir este deseo, hay que contar con la rudeza, mejor quisiera decir con el valor, del entendimiento firme y confiado que se siente dueño por primera vez de todo su poder. Para realizarlo de una manera sistemática, se necesitaba una voluntad y una fuerza de espíritu inflexibles y con suficiente serenidad para soportar la oposicion del mundo entero. Bajo este aspecto, la filosofía y el carácter de Espinosa presentan un ejemplo único y sin igual. Espinosa explicó por las reglas matemáticas, no solo la naturaleza, sino tambien la vida humana con sus pasiones. Fundó una teología geomé-

trica, una moral geométrica, y negó todo lo que no se acomodaba á este criterio. Su metafísica, comparada con la vida y sus manifestaciones, parecia inmutable é inmóvil, como un cuerpo matemático. El mismo Espinosa habia dicho que queria estudiar los actos humanos como cuando se trata de líneas, superficies y cuerpos. Todo lo que los actos de la vida humana no tienen de líneas, superficies y cuerpos, todo eso está fuera de la metafísica de Espinosa y todo eso tiene de ménos que la ciencia experimental que corresponde á los hechos naturales, ó por lo ménos trata de corresponder, porque la verdad del hecho es el regulador de la experiencia. Bajo el punto de vista formal, apenas podia ser la metafísica más exacta que la trazada por Espinosa; bajo el punto de vista material, tampoco podia ser más pobre, puesto que de la naturaleza de las cosas solo habia comprendido lo que está al alcance del entendimiento matemático.En este punto está la metafísica dogmática tan alejada de las ciencias empíricas, que casi puede decirse que no tienen entre sí relacion alguna. Los hechos de la experiencia no tienen para Espinosa valor alguno, y es su filosofía instrumento completamente inútil á la experiencia: están las dos mirando respectivamente á puntos opuestos, como si nada tuvieran de comun entre sí.

Leibnitz intentó sacar á la filosofía de esta situacion y ser el mediador entre la metafísica y la experiencia. Su génio extraordinario reunió todas las condiciones para la empresa, no solo las indispensables, sino tambien las más favorables, de suerte que, sin saber cómo, casi llegó á verificarse la union de la experiencia y la especulacion. Libre por completo de toda opinion de escuela, sentia Leibnitz una adhesion tan grande por la filosofía como por las ciencias experimentales. Su activo, profundo y elevado entendimiento se movia dentro de la metafísica y de las ciencias experimentales

con entera libertad y dominio, como un maestro y no como un *dilettanti*. Nunca le deslumbró la metafísica de sus antecesores. Nunca fué cartesiano ni espinosista; antes bien reconocia y afirmaba hechos que estos negaron, á saber: la fuerza propia y activa de las cosas y lo que con esto se enlaza: los fines ó causas finales en la naturaleza.

De este punto general se desprende todo su sistema metafísico. Su desarrollo está relacionado siempre con las ciencias exactas y sigue su pauta, que nunca abandonó. Leibnitz puso á ámbas en armonía, las hizo progresar juntamente y trabajó de una manera extraordinaria en cada una de ellas. Lo que descubria en las matemáticas y en la filosofía, lo aplicaba á la metafísica, extendiendo esta ciencia estática y dándola nueva vida. En las matemáticas descubrió el cálculo diferencial é infinitesimal, y halló su correspondiente en la metafísica, en la ley de continuidad y en las diferencias infinitamente pequeñas, que constituyen el paso gradual de las cosas unas á otras. En la física descubrió una nueva ley de movimiento: á esta corresponde en la metafísica el concepto de las fuerzas vivas inmanentes en la naturaleza de las cosas. Metafísica y experiencia están aquí de acuerdo para reconocer las fuerzas activas que son el fundamento de las cosas. De esta suerte pudo Leibnitz reunir el principio teleológico con el mecánico, el sistema de las causas eficientes con el de las causas finales. Si explica el primero la naturaleza de los cuerpos inertes, este último explicaba la de los vivos. La oposicion entre lo orgánico y lo inorgánico, lo físico y lo espiritual, lo mecánico y lo moral, fué resuelta con el concepto de continuidad en el mundo gradual y uniforme de las fuerzas vivas y activas. Faltaba mucho, en verdad, para que esta metafísica ámplia y grandiosa estuviera confirmada en todos sus puntos y afirmaciones por

la experiencia; pasaba completamente de sus límites y concluia en los conceptos de una teodicea á que no puede alcanzar la experiencia. Mas á todo lo que alcanza el campo de la experiencia, se aplicaba tambien la metafísica de Leibnitz, y está, por decirlo así, dispuesta en cualquier ocasion á ser reformada por las objeciones y hechos de la experiencia misma. Por todas partes se descubre la relacion que mantiene con las ciencias. Hasta su misma forma exterior no tiene nada de exclusivo y de cerrado. Leibnitz no fundó un sistema acabado, sino siempre estudios; en las ciencias exactas hizo descubrimientos nuevos; en la filosofía «nuevos ensayos.» Su modo de filosofar consistia en poner siempre en contacto la especulacion con una multitud de observaciones de todas las ciencias posibles, dando su elevado, fecundo y ámplio espíritu cierto carácter á su metafísica, que si en verdad no perdió del todo su aspecto dogmático, fué seguramente más moderado y comedido. Él mismo fué el lazo vivo de union que enlazaba la metafísica á la esperiencia. Por esta razon solo duró esta armonía benéfica el tiempo que fué él el representante de su filosofía.

Mas al maestro siguieron los discípulos, y el espíritu de escuela separó lo que el génio del maestro habia podido unir. Tambien estaba en la naturaleza misma de la historia que la filosofía, cuyos principios y elementos habian sido fundados y descubiertos por Leibnitz, habia de aspirar más tarde á tener mayor extension y alcanzar una forma más acabada y sistemática. La escuela pedia la forma del sistema; la estructura sistemática exigia á su vez que se presentara de nuevo la filosofía como una ciencia particular, como un organismo que por sí solo existe. ¿De qué otra manera podia hacerse esta reforma sino separando otra vez la metafísica de la experiencia y el conocimiento especulativo del empírico? Esta fué la obra de Cristian Wolf y los

wolfianos. Lo que en las dos ciencias habia fundido Leibnitz, lo pusieron ellos como accesorio y complemento, que no habia de tardar mucho en parar en decidida oposicion. Estos discípulos sacaron de la filosofía leibnitziana el génio de Leibnitz, y la dieron, con el auxilio de la forma matemática, una estructura sistemática, y se llamó á esta filosofía de tal suerte escolastizada, leibnitz-wolfiana. Fué la metafísica que privaba en todas las universidades alemanas en el siglo pasado. Su esfera de accion fueron las cátedras; sus representantes los profesores, ó, como Kant llamaba á los wolfianos, los maestros de escuela de la filosofía. Pero su importancia consiste en que por haber separado la metafísica de la experiencia y haberlas puesto una al lado de otra, hizo evidente la relacion que entre ámbas existia y más fácil su comparacion. Si se recuerda que Kant realizó más tarde esta comparacion, que expuso fundamentalmente la relacion que entre ámbas existe, se comprende la influencia que en él ejercieron los wolfianos (á cuya escuela habia pertenecido). A pesar de mostrarse tan inferior esta escuela al lado de Leibnitz, cuyo espíritu nunca comprendió; á pesar de ser tan exclusiva y retrógrada si és comparada con Kant, que para siempre la oscureció, es, sin embargo, la que sirve de punto lógico y necesario de transicion entre Leibnitz y Kant. La metafísica se presenta en ella como conocimiento racional ó especulativo de la esencia de las cosas, al lado de la doctrina de la experiencia. Habia una física racional y otra empírica, una psicología racional y otra empírica; de suerte que la misma ciencia existe de esta doble manera, bajo la forma metafísica y bajo la empírica; en la primera en su forma estable y permanente, aquí en su posicion mudable y progresiva. ¿No debia aparecer, por último, como inútil y superficial en una de estas posiciones? ¿No habia de

ser esta posicion inútil la que se presentaba como estable? La experiencia, segun iba aumentando sus observaciones, aumentaba y extendia tambien sus horizontes. La metafísica, al contrario: de la manera que estaba establecida, nadie podia hacer, por mucho que se esforzara, algo nuevo sobre la naturaleza de Dios y del mundo, á no ser «los dos pensamientos racionales sobre Dios, mundo, alma y sobre todas las cosas,» que Cristian Wolf habia anunciado en el título de sus libros, «á los amantes de la verdad.» La metafísica tenia que permanecer en esta situacion siempre atrasada á las ciencias experimentales y perder cada dia su importancia.

3.—*Filosofía dogmática y crítica.*

Esto sucedia á la filosofía antes de aparecer Kant. Queria ser una explicacion de las cosas, y esto mismo pretendian las ciencias experimentales que á su lado se desarrollaban é iban tomando cada vez mayor incremento. Ó la filosofía debia abandonar su lugar y pasarse á las ciencias experimentales, como lo hizo en el realismo inglés, ó permanecer en oposicion y en frente de las ciencias experimentales como una ciencia especial metafísica, y morir, como sucedió en Alemania con la escuela de Wolf. Pero en ámbos casos, voluntaria ó involuntariamente perdió la filosofía el carácter de una ciencia independiente y pereció como tal para siempre.

En este estado solo un camino se presentaba para que escapara la filosofía de su irremediable término y consiguiera una existencia segura é indiscutible. Su puesto será firme é inatacable desde el momento en que la filosofía se distinga de las otras ciencias, cuando su objeto sea tan efectivo como lo son los de las ciencias exactas. ¿Y cómo es esto posible? Solo cuando se encuentre en pose-

sion de un objeto que no lo es, al mismo tiempo de las otras ciencias, que ninguna de estas puede investigar, y que á la vez no es ménos evidente que cualquier otro de las ciencias exactas y de las investigaciones empíricas. ¿Existe acaso un hecho, que reconocido como efectivo por las demás ciencias, no sea sin embargo estudiado por ninguna de ellas? Al decidir esta cuestion, se decide tambien la cuestion de vida ó muerte de la filosofía.

Para contestar en el acto á la cuestion anterior, puede desde luego afirmarse que existe semejante hecho. Consiste este en las mismas ciencias exactas. Las matemáticas explican las cantidades en Espacio y Tiempo; la física, los fenómenos de la naturaleza; y la esperiencia científica en general, los hechos existentes. Pero esta misma explicacion presenta ya la existencia de un nuevo hecho, y es este el hecho mismo de la explicacion científica. ¿Es acaso para el matemático ménos efectivo que la figura, y ménos que el cuerpo para el físico la experiencia misma en general? Las ciencias exactas no pueden negar la existencia efectiva que tienen, cosa en que consiste su importancia y que causa su progreso diario y el aumento de su influencia. ¿Y son estos hechos los únicos que no necesitan una explicacion? ¿No es, pues, menester una ciencia que tenga por objeto la explicacion de estos hechos: una ciencia, que considere como objetos suyos á las matemáticas, la física y la experiencia, de la misma suerte que las matemáticas consideran á la cantidad, la física á los cuerpos, y la experiencia á las cosas en general? ¿Ó es que por ventura las matemáticas, la física y la experiencia se explican á sí mismas? Si no hacen esto, debe haber, pues, una ciencia particular diferente de aquellas, que esté en relacion con las matemáticas, como esta con las cantidades, con la física, como esta con la naturaleza, con la esperiencia toda, como esta con los fenómenos.

Pues esta ciencia nueva y necesaria es la filosofía. La lucha entre la metafísica y la experiencia, la filosofía y las ciencias particulares desaparece de este modo y para siempre. Porque la lucha solo puede durar el tiempo en que unas y otras discutan el objeto que investigan. Y al desaparecer la causa desaparece la disputa. Si la metafísica y la experiencia no compiten más por un mismo objeto; si no pretenden dominar en el mismo campo, no hay razon para que sigan destruyéndose. Desde ahora entran en distintos campos, que pertenecen, es verdad, al imperio de los hechos, pero sin temor de que nunca choquen y donde quedan excluidas todas las diferencias y cuestiones. Objeto de la experiencia son las cosas, y objeto de la filosofía es la experiencia y en general el hecho mismo del conocimiento humano. Cesa aquí la filosofía de ser una explicacion de las cosas para ser una explicacion del conocimiento de las cosas: se trasforma en una ciencia *necesaria*, porque explica un hecho, que como tal necesita de explicacion, del mismo modo que otro cualquiera. Y es á la vez una ciencia *nueva* porque explica un hecho hasta ahora inexplicado.

Este punto de vista fundamental para la filosofía fué el descubierto por Kant. En sus manos fué la filosofía lo que el huevo de Colon, lo puso en pié, mientras que ántes ninguno habia podido, á pesar de todos los ensayos, llegar al término que él alcanzó. Siempre fué la posicion de la filosofía vacilante, discutida, y por último, insostenible; ni se habia hecho cargo de su objeto más importante, ni ménos aún de la única manera posible de resolverlo. El hecho de las ciencias exactas era incuestionable; era incuestionable tambien el método experimental ó científico de la investigacion. La nueva empresa que Kant con tanto éxito realizó en el campo de la filosofía consiste en que aplicó este método á este hecho.

Cuando el naturalista quiere explicar un hecho físico cualquiera, indaga las condiciones bajo las cuales tuvo lugar el fenómeno, las fuerzas de que procede. Casi el mismo procedimiento emplea Kant con el hecho de la ciencia misma. Pregunta: ¿cuáles son las condiciones bajo las cuales tiene lugar el hecho del conocimiento humano? ¿Cuáles las fuerzas sin las que no puede acontecer este hecho? El investiga, pues, las fuerzas ó facultades del conocimiento como las condiciones necesarias que preceden al hecho del conocimiento. Hasta entónces la filosofía no habia negado los conocimientos humanos existentes y solo habia dejado indeciso su valor: desde este momento obró con más cautela y no volvió á tomar nada por verdades irrebatibles. Su relacion, pues, con los conocimientos existentes, es escéptica; con la facultad de conocer critica, es decir, investiga, examina y analiza.

La filosofía pre-kantiana, sin pensar realmente en las condiciones del conocimiento, juzgaba sin recelo alguno de la existencia de Dios, del mundo y de todas las cosas posibles; por esto era dogmática. En oposicion á esta filosofía establece Kant la suya, que es crítica. La dogmática supone ya lo que debia haber investigado: la posibilidad del conocimiento; la crítica explica esta posibilidad. Allí era la filosofía, metafísica ó experiencia; aquí, al contrario, metafísica y experiencia son los objetos más inmediatos de la filosofía. Por tanto, si se compara la filosofía dogmática con la crítica, se advertirá que no es su oposicion, sino propiamente su *objeto;* está dentro del horizonte de la misma, y en verdad, como su objetivo más inmediato.

La diferencia entre filosofía dogmática y crítica puede hacerse evidente por la siguiente comparacion: pensemos de un ojo humano que contempla desde cierto punto de vista un campo dado. El ojo vé la imágen, los

objetos diversos que se reflejan en su retina; pero no se vé á sí propio, ni á su punto de vista, ni á su ángulo visual. De este modo está la filosofía dogmática con las cosas. Tomemos ahora otro ojo colocado en otro punto de vista, bajo tales condiciones que puede ver al otro ojo, observar y determinar el lugar en que se encuentra y su ángulo visual. Esta es la relacion de la filosofía crítica con la dogmática; está colocada en lugar superior á esta; la comprende dentro de su punto de vista, mientras la dogmática está de tal suerte que no puede verse á sí propia ni á la crítica. La comparacion es imperfecta como todas. Pero solo se trata de hacer visible la relacion que existe entre la filosofía crítica y la dogmática, si fuera posible que ámbas estuvieran en el espacio. El filósofo dogmático es el ojo, cuyo objeto son las cosas; el crítico es el óptico, cuyo objeto es el ojo, las imágenes de las cosas en el ojo, en una palabra, la vista misma. ¿Y por qué no ha de poder decirse que el ojo comun vé dogmáticamente, el óptico críticamente, pues conoce la estructura del ojo, las leyes de la reflexion y la diferencia entre imágen y espejismo? La óptica se relaciona con la vista, la acústica con el oido, como la filosofía crítica con la dogmática ó la filosofía en general con el conocer.

El punto de vista crítico abarca en sus horizontes al dogmático; domina por lo tanto un campo mayor y se encuentra en un lugar superior. Es menester pasar por el punto de vista dogmático para alcanzar el crítico; es preciso «trascender» del primero para alcanzar este último; por esto se da á la filosofía crítica un nombre antes usado: *trascendental*. Y en verdad tiene aquí la espresion un doble sentido. Debe ser explicado el hecho del conocimiento humano, es decir, deben ser presentadas las condiciones bajo las que tiene lugar. Esas condiciones son propiamente el objeto de la investigacion crítica. Prece-

den al hecho del conocimiento como lo que condiciona á lo condicionado; están dadas *antes* de todo conocimiento efectivo como su *prius* necesario: á este *prius* se dirige el punto de vista kantiano. Se llama trascendental, así lo que como condicion es anterior á nuestro conocimiento, como el estudio en la filosofía de esta condicion. Conviene fijar aquí mismo la verdadera significacion de este término tan empleado por Kant: la filosofía crítica es *trascendental* en cuanto investiga aquellas condiciones, y trascendentales á la vez son estas mismas condiciones.

II.

PUNTO CAPITAL DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA.

1.—*Novedad.*

Es preciso darse claramente cuenta de este punto y no perderle de vista un solo momento para tener la seguridad evidente de que las investigaciones kantianas realmente son nuevas en el sentido de que tienen originalidad y que á la vez son necesarias. Ambas cosas se ha discutido y puesto por lo tanto en tela de juicio la importancia enorme de la filosofía crítica.

Principalmente se ha atacado la novedad de la filosofía kantiana con tal apariencia de justicia, que aún hoy sigue confundiendo á muchos. Porque en verdad, la explicacion del conocimiento humano, la investigacion de nuestra facultad de conocer, no son cosas únicamente estudiadas por Kant, pues de antiguo la vemos ya dentro de las cuestiones tratadas por la filosofía. Dejando á un lado á los filósofos de la antigüedad, que ya trataron tambien con gran profundidad esta

cuestion, apenas se encuentra unó solo entre los modernos que no la haya estudiado.

Descartes escribió sobre los principios del conocimiento humano. Espinosa sobre la perfeccion del entendimiento. Malebranche sobre el conocimiento de la verdad. Locke hizo su ensayo sobre el entendimiento humano. Leibnitz los nuevos ensayos sobre el mismo objeto. Wolf sobre las facultades del entendimiento humano. Berkeley sobre los principios del entendimiento. Y por último, Hume otro ensayo sobre el entendimiento humano. Kant podia haber proseguido las investigaciones, á lo sumo haberlas adelantado; pero de ninguna suerte ha hecho con ellas una época memorable. Esto es lo que se dice. ¿En dónde, pues, se muestra una diferencia capital entre Kant y sus predecesores, diferencia que pueda justificar la novedad de la obra kantiana?

Es verdad que la teoría del conocimiento tiene un lugar evidente y notable en la filosofía moderna, y que todos esos filósofos han querido dar la explicacion del hecho de nuestro conocimiento. Pero ensayar una cosa no es igual á hacerla. Las primeras experiencias rara vez son las más afortunadas, y podria ser que todos aquellos ensayos sobre el entendimiento humano, hechos por los metafísicos y realistas pre-kantianos, fueran otros tantos experimentos que debian preceder á la obra kantiana. Debe tambien advertirse que los filósofos dogmáticos llamaron á sus investigaciones sobre el conocimiento humano *ensayos*. Tuvieron el presentimiento de que hacian experiencias. Kant no escribió sobre el mismo asunto ningun ensayo, porque estaba completamente seguro del punto de vista que servia de fundamento á sus investigaciones. Y si, en verdad, no hubiera hecho Kant otra cosa que acabar lo que sus antecesores habian comenzado y llevar á feliz término lo que los otros habian encaminado, hubiera seguido los mismos

pasos de sus predecesores, y la direccion señalada por él no podria formar verdadera época en la historia.

Mas no es esta la naturaleza de la cuestion. Para conseguir su fin era menester á Kant apartarse del camino de sus antecesores y entrar en otro *completamente nuevo*; y en esto radica la gran diferencia que entre él y los otros existe. Aquellos ensayos realizados en la filosofía pre-kantiana no estaban bien dispuestos y debian fracasar necesariamente, porque ninguno de aquellos filósofos habia comprendido claramente el verdadero objeto que debian estudiar, no por falta de penetracion, sino por carecer todos del punto de vista único que podia descubrirles el objeto de que querian tratar. Yo puedo excitar tanto como quiera mi fuerza visual; pero lo que no está dentro de los horizontes que alcanza mi vista, con el mejor deseo, no ha de ser visto por mí. Esto fué lo que aconteció á todos los filósofos dogmáticos con las condiciones del conocimiento. Ciertamente que quisieron explicar el hecho del conocimiento; mas lo que creyeron haber encontrado como sus principios fundamentales fué, si bien se mira, un verdadero hecho de conocimiento. Así no habian ellos explicado fundamentalmente el conocimiento, sino que lo habian presupuesto; no resolvieron el hecho mismo, sino alejado y explicado *idem per idem*, así los realistas como sus adversarios. Los realistas consideraban el conocimiento igual á la experiencia; hacian proceder la experiencia de las impresiones sensibles que se repetian y enlazaban por repeticiones. Y este enlace de impresiones, sin embargo, no fué en manera alguna explicado y solo admitido como un procedimiento natural, como un hecho dado, evidente. Pero precisamente en este hecho consiste la experiencia. Y este hecho á su vez es precisamente el problema que se trataba de resolver. Los metafísicos, por otra parte, onsideraban el conocimiento igual al pensamiento ra-

cional, y le explicaban por medio de ideas innatas, de las que hacian principios que tenian por axiomas fundamentales de todo conocimiento. Mas los principios no son las condiciones de conocimiento, sino, á su vez, conocimientos efectivos.

Haciendo completa abstraccion de sí con estas suposiciones, pueden ser explicados los conocimientos (lo que no sucede), es de toda suerte manifiesto que las suposiciones de las dos tendencias nada explican, porque no son factores de conocimiento, sino *factum* de conocimiento.

Este es el punto que no vieron los filósofos dogmáticos, y que solo Kant descubrió; esta verdad, tan grande como sencilla, que el hecho del conocimiento, ó no puede ser explicado, ó solo lo es por las condiciones que lo preceden, que por tanto no son conocimientos en el sentido empírico ni en el metafísico. Este punto de vista trascendental, como Kant lo llama, no fué descubierto por ninguno de los que le precedieron. Si preguntamos al físico por el fundamento de los fenómenos eléctricos, del calórico, etc., etc., y nos respondiera *materia eléctrica* ó *materia calórica*, nada evidentemente nos habria explicado sino un simple *idem per idem*. De esta suerte explicaron los filósofos pre-kantianos el conocimiento humano, á saber: con una especie de materia de conocimiento ya existente, y que los unos querian encontrar en nuestros sentidos, y los otros en nuestro entendimiento, pues las impresiones enlazadas son experiencias, y las ideas innatas, conocimiento racional. En ámbos casos está supuesto el conocimiento á la manera de un hecho claro, pero todavía sin explicar.

2.—*Necesidad.*

Es cierto, pues, que las investigaciones kantianas son nuevas. Mas su novedad no es todavía su necesidad. Se discute esto último al atacar con aparente razon la posibilidad de la obra toda. Kant quiso investigar las facultades del conocimiento. ¿Con qué? Es evidente que solo con sus propias facultades de conocer. ¿Y no era esto una contradiccion evidente? ¿No busca el instrumento que está usando? Él no quiere establecer ningun conocimiento antes de saber cuáles son las facultades de conocer, y hasta dónde alcanzan. ¿Y esto no era á la vez un conocimiento? ¿No ha necesitado para ello su facultad de conocer, y por consiguiente no la ha empleado antes de examinarla? En general es imposible investigar la facultad de conocer antes de conocer, y es lo mismo que querer conocer antes de conocer, y usando una imágen muy conocida, equivale á querer nadar sin entrar en el agua. Y nada ménos que Hegel ha comparado la filosofía crítica con el insensato nadador, considerando impropia por esto la admirable empresa de Kant.

Hegel desconoció aquí por completo el sentido de la filosofía crítica, y con su vulgar comparacion ha causado gravísimas confusiones. Comparando el conocer con el nadar, para que no salgamos de la imágen hegeliana, diremos que no quiso nunca Kant aprender ni enseñar á nadar, sino explicarlo. Kant mantiene con el conocimiento efectivo la misma relacion que el físico con la natacion, al explicarnos su mecanismo y la posibilidad del hecho. Si Kant solo hubiese querido adquirir las facultades de conocimiento é introducirlas en el espíritu humano, capacitándole de esta suerte para cono-

cer, seria entónces su empresa tan insensata como Hegel la imaginaba; y el fundador de la filosofía crítica se pareceria entónces al loco nadador. Mas ¿trata acaso Kant de crear y dar vida á las facultades de conocimiento como si hasta ese instante no hubieran existido? Antes al contrario; de lo que él trata es de descubrir y examinar las que ya existian. ¿Para qué? No para emplear desde este momento estas fuerzas,—pues ya lo hacia constantemente la humanidad,—sino para aplicarlas desde ahora con toda conciencia, para conocer con conciencia. Si se quiere explicar la natacion, ¿no es menester preguntar cuáles son los movimientos que hace el cuerpo al nadar? Y para explicar el conocimiento preguntó Kant: ¿Qué movimiento hace el espíritu humano, qué actividad pone en ejercicio al conocer? ¿Qué facultades son las que actúan en el conocimiento? Supuesto que lo hayamos sabido, es muy posible que en el conocimiento de las cosas no digamos más que lo que las ciencias que ya existian; que en nada aumentemos el caudal de nuestros conocimientos; pero seguramente conseguiremos una cosa que antes no teniamos, á saber: que conocemos ahora con conciencia lo que antes conociamos sin saber por qué. ¿Y no es esto un adelanto que merece bien todos aquellos esfuerzos? ¿Es este, acaso, un trabajo superficial ó absurdo? Porque yo, para el conocimiento de las cosas, no tenga necesidad de comprender y estudiar las facultades de conocer, ¿es esto razon para que no sea necesaria la filosofía crítica? Nosotros podemos hablar sin gramática, juzgar y pensar sin lógica, vivir sin fisiología, ver y oir sin óptica ni acústica. ¿Son por esto ciencias superficiales gramática, lógica, fisiología, óptica y acústica? Pues de esta suerte se relaciona la filosofía crítica con nuestro conocimiento.

La filosofía crítica es la ciencia del conocimiento efectivo. Es por su objeto tan exacta y necesaria como cual-

quiera otra ciencia; en la manera de entender el objeto de que debe tratar es completamente nueva, porque es la primera que se dió cuenta exacta de su mision. Y precisamente por su carácter de necesidad y de novedad se justifica la época crítica. Para la filosofía tiene ella una significacion semejante á la revolucion que causó en la astronomía la obra de Copérnico. Ya sabia esto Kant; por eso comparaba con tanta frecuencia su obra á la del gran astrónomo. Copérnico descubrió primero el verdadero punto de vista desde el cual la astronomía debia estudiar el movimiento de los cuerpos celestes: Kant á su vez descubrió primero, el verdadero punto de vista para los fenómenos y las cosas. Ambos hallaron el principio de explicacion de los fenómenos en las condiciones de la naturaleza humana.

El punto de vista de la filosofía crítica es inexpugnable, y como forma la cúspide de la evolucion de la filosofía moderna, puédese desde ella señalar y explicar el curso histórico de esta. El primer período de la filosofía moderna va dirigiéndose hácia Kant y preparando paso por paso su época; el segundo arranca de Kant y prosigue sus descubrimientos.

«Si se quiere determinar, dice Guillermo de Humboldt, la gloria que Kant ha dado á su pátria y sus servicios al pensamiento especulativo, hay que considerar necesariamente tres cosas: 1.° que lo que ha destruido, nunca volverá á levantarse; 2.° que lo que ha fundado nunca perecerá, y 3.° y lo más capital, que ha establecido una reforma á que muy pocas se asemejan en toda la historia de la filosofía.»

CAPITULO II.

Transicion de la filosofía dogmática á la crítica.—El escepticismo como medio de transicion.

I.

EL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO ANTES DE KANT.

1.°—*Progreso gradual de la filosofía dogmática.*

Solo con la filosofía crítica se afirmó la independencia científica de la filosofía en general y se determinó su especial diferencia de las demás ciencias, y solo por ella llegó la filosofía á constituirse como ciencia, cosa absolutamente imposible á los dogmáticos. Podria ahora preguntarse, ¿para qué sirvió la filosofía dogmática? ¿A qué se emplearon tantos siglos en un trabajo superficial y, á lo que parece, sin resultado ninguno? No queremos recordar, por oportuna que sea la comparacion, que en la historia de la astronomía el período ptolomeista debió anteceder á la época de Copérnico, sino responder por completo á la cuestion tal como se nos presenta.

La necesidad de la filosofía crítica justifica la de la dogmática. Esta última pertenece á aquella como el objeto que ha de ser explicado á la ciencia que lo explica.

Sin cuerpos vivos no hay fisiología. Si la fisiología es necesaria, no debe considerarse la vida como cosa superficial. Sin matemáticas, experiencia y metafísica no hay filosofía crítica. La filosofía dogmática consiste para los idealistas en la metafísica, para los realistas en la experiencia, como principio de todo conocimiento; piénsase en la primera segun el método matemático y en la segunda segun el empírico; esa filosofía es el campo en que estalla la lucha entre la metafísica y la experiencia, así como la crítica en donde esta cuestion se resuelve. La filosofía dogmática es el objeto de la crítica; por consiguiente, su necesaria suposicion. No se presenta la filosofía crítica sino despues de haberse cumplido por completo el desarrollo de la dogmática, cuando, por una parte, la experiencia negó totalmente la metafísica, y por otra parte, la metafísica se separó definitivamente de la experiencia. Y no permanece inmóvil la filosofía dogmática considerándola en sí misma, sino que progresa así como la historia lo exige, paso por paso, grado por grado, hasta que, finalmente, viene á parar al punto en que ya no puede resultar de ella más que algo completamente nuevo.

Cumple esa filosofía el destino de toda existencia histórica, que poco á poco nace, crece y, por fin, decrece al preparar la existencia de otras. En este respecto es realmente la filosofía dogmática la preparacion gradual de la crítica. Hemos mostrado cómo nace la filosofía dogmática en Bacon y Descartes, se divide en estos en dos direcciones, la de los racionalistas ó metafísicos, y realistas ó filósofos experimentales, como estas dos tendencias, por último, vienen á encontrarse en el mismo punto y á desembocar juntas en la filosofía kantiana. Leibnitz forma la transicion de Descartes y Espinosa á Kant, de la filosofía dogmática á la crítica, de la naturalista á la humanista. Entre Leibnitz y Kant está Wolf con su

escuela; entre la filosofía leibnitz-wolfiana, y la kantiana, están los que disolvieron el sistema de la metafísica dogmática, bien como los que independientemente y con verdadero espíritu leibnitziano penetran en los objetos concretos, como Lessing y Herder, ó bien negando todo el racionalismo de la metafísica que hasta entónces existia, toda filosofía dogmática en general, como Hamann y Jacobi.

En la otra direccion va tambien la filosofía baconiana, pasándose gradualmente á la kantiana. El punto central que á ámbas une, es Locke; entre Locke y Kant están Berkeley y Hume, que no dejaron otro camino á la filosofía que el que Kant tomó. Si comparamos la filosofía realista con la kantiana, claramente se vé cómo vá poco á poco acercándose á esta; está más cerca de ella en Locke que en Bacon, en Berkeley y Hume mucho más que en Locke, y tanto, que para los que no profundizan bastante, es difícil la distincion entre ámbas y posible que se confundan.

Explicar á Kant, equivale á exponer los orígenes históricos de su sistema. Sin conocer exactamente la procedencia histórica de este sistema, no se puede comprender la filosofía crítica ni su orígen gradual en Kant. Porque la filosofía crítica no nace de repente, sino que aparece sucesivamente, así en la historia misma de la filosofía, como en el creador de este sistema. Si hasta ahora hemos hecho ver su oposicion con la filosofía que la precede, vamos ahora á hacer notar los lazos que la unen y los puntos que la sirven de transicion. Si ántes hemos mostrado cómo tiende constante y gradualmente la filosofía dogmática hácia la kantiana, queremos ahora hacer evidente el punto que sirve de transicion para este hecho.

2.—*La solucion mística y la escéptica.*

En la filosofía dogmática permanecia sin explicar el hecho del conocimiento humano, y no podia serlo desde ninguno de estos puntos de vista. Por diferentes que sean las direcciones de estas escuelas, hay en ellas de comun el suponer como verdadero el conocimiento de las cosas y su posibilidad; las unas por la experiencia, las otras por el entendimiento puro. Ambas suposiciones son ineficaces. El conocimiento de las cosas es imposible lo mismo por un camino que por el otro.

El conocimiento experimental, entre los realistas, consiste en percepciones sensibles. Percepciones son impresiones; impresiones son representaciones que tenemos dentro de nosotros; por consiguiente, no son cosas que existan fuera de nosotros. El conocimiento racional, entre los metafísicos, es un sistema de conceptos claramente desarrollados; pero ideas no son cosas: no se advierte en qué punto, por medio del raciocinio puro, ha de verificarse la transicion del mundo de las ideas al mundo real. Por lo tanto, ni por la sola experiencia ni por la sola razon puede nunca adquirirse un conocimiento de las cosas. No podia ocultarse mucho tiempo á la misma filosofía dogmática esta verdad. Segun iba investigando con más exactitud los instrumentos de su conocimiento, más iba acercándose á la idea de que estos instrumentos no eran los medios que suponian. Tuvieron que comprender que ni por el solo método empírico ni el racional era posible obtener el conocimiento de las cosas. ¿Qué le quedaba, por lo tanto, sino reconocer al fin que el hecho del conocimiento no puede ser explicado? Hizo, en efecto, esta confesion que ya no podia eludir, pero en las dos formas que eran posibles.

Dice en efecto: el conocimiento ó es inexplicable, aunque efectivo; sus principios no pueden ser comprendidos, mas no pueden ser negados, y su existencia, por consiguiente, es una manifestacion divina; ó el conocimiento de las cosas es imposible, solo es producto de la imaginacion humana, y no hay, si bien se examina, ningun conocimiento verdadero de las cosas. En este sentido, el hecho del conocimiento humano fué explicado en el primer caso de una manera *mística*, y en el segundo escéptica, trasformándose aquí la imposibilidad de ser explicado en imposibilidad completa. Por esto encontramos á cada paso en la filosofía dogmática, pensadores místicos ó escépticos, ó ámbas cosas á la vez. Á Descartes y Espinosa siguen Malebranche, Pascal y Bayle; á Bacon y Locke siguen Berkeley y Hume; á nuestro Leibnitz y Wolf, Hammam y Jacobi, que en cierto sentido se inclinan á Hume. Y el racionalismo francés del siglo XVIII, procedente de Locke é impulsado por Voltaire, Condillac, Diderot, por los enciclopedistas y los materialistas de Holbach, tiene en su mismo seno su contradiccion con J. J. Rousseau, que opone al saber dogmático el sentimiento y la fé natural.

3.—*La solucion escéptica como la racional.*

Habia, pues, desaparecido la filosofía dogmática antes de fundar Kant la crítica; se habia disuelto en todas partes: en los ingleses por Hume, en los franceses por J. J. Rouseau, y en los alemanes por Hammam y Jacobi. Por diferentes que por otra parte sean estos espíritus al combatir la filosofía dogmática, están, sin embargo, todos conformes en un punto: que no podemos comprender las cosas, ni por la sola experiencia, ni por el solo entendimiento, y que por consiguiente, el conocimiento de las

cosas es imposible con los medios que cree únicamente posibles la filosofía dogmática. Esta creencia pasaba ya como verdad resuelta antes de Kant. Mas para convencer á la filosofía misma es preciso que sea alcanzada esta verdad por un camino puramente filosófico, no por un salto del campo filosófico al teológico, en donde la verdad se trasforma en milagros, sino por procedimiento racional; no por pensadores sentimentales y fervorosos, por profundos y poéticos que sean, sino por escépticos. Afirmaron aquellos la imposibilidad del conocimiento racional; el escéptico demuestra esta imposibilidad. Ponen los primeros en lugar del conocimiento racional que niegan uno irracional por revelacion y sentimiento; el escéptico no pone en lugar del conocimiento racional que niega, ningun otro.

Por esto forma el escepticismo puro que se sostiene en el campo filosófico, el último y decisivo resultado de la filosofía dogmática, y así mismo el único punto posible de transicion para la filosofía crítica. Entre los adversarios de la filosofía dogmática solo hay uno que presentó el escepticismo en este sentido riguroso, por medio de raciocinios puramente filosóficos, estableciéndole segun principios fundamentales y sin mezcla alguna de misticismo: el escocés David Hume. Por esto sirve Hume de punto decisivo de transicion para Kant.

Cuando trató de aclarar el filósofo crítico su obra capital, confesó que David Hume habia sido el primero que desde muchos años atrás habia interrumpido sus sueños dogmáticos y habia dado á sus investigaciones en la filosofía especulativa un carácter completamente diferente. Para apreciar bien á Kant y su desarrollo filosófico es, pues, menester que recordemos los orígenes y resultados de los trabajos de Hume.

4.—*Los grados preparatorios del escepticismo.*

a.)—Bacon.

Bacon, Locke y Berkeley precedieron á Hume; sus investigaciones llevaron el problema del conocimiento al punto en que Hume lo tomó y estudió. Los fundamentos, por decirlo así, estaban presentados y necesitaban solo ser sumados con exactitud. Hume cumplió esta obra. El resultado fué su escepticismo. La filosofía experimental habia ido suprimiendo cada vez más el conocimiento de las cosas y limitándolo al mundo sensible humano. Desde el primer momento en que Bacon quiso dar un valor fundamental á la experiencia, puso á esta en una relacion crítica con la metafísica. Si es verdad que no negó desde el primer momento y de un modo absoluto la metafísica, tambien no es ménos cierto que la limitó y negó toda clase de valor científico fuera de los límites de la experiencia.

Bacon identificó el conocimiento humano con *la experiencia*. Negó por completo todo conocimiento que no fuera experimental, todo raciocinio del llamado entendimiento puro, que tuviera la pretension de ser un conocimiento de las cosas. Pero afirmó que el conocimiento de las cosas era posible con la experiencia y únicamente por esta. En esto consiste el dogma de la filosofía baconiana. Era esto para Bacon una verdad evidente. Comprendió sin embargo muy bien, que no todos los objetos y las cosas posibles son objetos de la experiencia y que solo lo podian ser las cosas naturales. Por esto identificó á las ciencias experimentales con la física, y declaró incognoscible todo lo sobrenatural. Sobrenatural es el espíritu, así el divino como el humano. Y así negó Ba-

con la posibilidad de la teología y psicología racionales y solo dió valor á la cosmología racional-empírica, es decir, á la física. La metafísica debió formar una parte de la filosofía natural, á la manera de un complemento de la física, y debia hacer el ensayo de explicar las cosas naturales por medio de las causas finales, mientras que la física pura solo podia emplear las causas eficientes en la explicacion de las cosas. Mas la explicacion teleológica en general fué siempre para Bacon un punto muy sospechoso sin verdadera utilidad científica, y falta siempre de exactitud. Bacon la deja pasar como hipótesis posible y acaso la toleró por ciertas consideraciones. Mas era preciso que para siempre desapareciera de la física; en la metafísica podia seguir sus libres juegos, que despues de todo son indiferentes al verdadero naturalista. La relacion, pues, de Bacon con la metafísica es esta: la negó en absoluto como ciencia sobrenatural, dándola un lugar dentro de la filosofía natural, separado por completo de la física, lo que equivale á hacerla casi superficial. Puso como mediador de la metafísica á la experiencia, y para no destruirla por completo, sea por simpatía, ó lo que parece más natural en él, por poderosos prejuicios del tiempo, la dió una residencia natural filosófica. Tenia allí una especie de existencia monacal y recibió, como de entretenimiento, las causas finales que la física habia rechazado y de las que Bacon mismo habia dicho que eran santas y estériles como las monjas.

b.)—Locke.

Locke identificó la experiencia con *la percepcion*, que dividió en sensacion y reflexion, segun era externa ó interna. En lo que se refiere á las cosas, Locke limitó el alcance científico de la experiencia. No era ya esto un

conocimiento de las cosas naturales, sino de las cosas perceptibles ó sensibles. Si Bacon habia declarado imposible la ciencia de lo sobrenatural, Locke debia ir más lejos que esta afirmacion y declarar imposible la ciencia de lo supra-sensible. Puede haber mucho en lo natural que sea, sin embargo, supra-sensible, porque no es percibido por nuestros sentidos; por consecuencia, dedujo Locke, nunca podrá ser experimentado ni conocido. Lo supra-sensible es la esencia ó la sustancia de las cosas, no solo del espíritu, sino tambien de los cuerpos. Por consecuencia, tampoco hay un conocimiento metafísico de los cuerpos. En general, no hay conocimiento alguno de la esencia de las cosas. No hay tampoco cosmología racional. Locke quitó á la metafísica la residencia natural filosófica que Bacon la habia dejado. Negó todo conocimiento metafísico y decidió así la oposicion que ya Bacon habia puesto entre metafísica y filosofía experimental. Locke se puso en oposicion á Descartes, como este á Bacon. Mediante la experiencia no existe un conocimiento de las cosas en general, sino solo de las cosas sensibles; en esto consiste la doctrina de Locke.

c.)—Berkeley.

Berkeley analizó las cosas sensibles y halló que estaban compuestas únicamente de impresiones sensibles, es decir, de representaciones ó ideas formadas en nosotros. Identificó, por consiguiente, las cosas sensibles á las ideas, que eran á su vez impresiones sensibles. A esto llamó Berkeley su idealismo. En el fondo era esto un sensualismo completo, una consecuencia necesaria de la filosofía de Bacon y Locke. No hay en las cosas sensibles nada que no sea sensible ó perceptible. Mas todas las percepciones son impresiones dentro de nosotros ó

representaciones, que todos entónces, Locke como Berkeley, y Descartes como Locke, llamaban ideas. Así, pues, haciendo abstraccion de nuestras percepciones, las cosas sensibles no son nada. Por consiguiente, solo hay séres que perciben y séres percibidos, ó con otras palabras que vienen á significar lo mismo, solo hay ideas y espíritus. ¿Mas de dónde vienen estas ideas, que, como impresiones sensibles, son iguales á las cosas? Son hechos dados que percibimos, pero que no causamos. Su causa, por consiguiente, solo puede estar en Dios, porque fuera de los espíritus y las ideas solo Diós puede existir. Dios produce en nosotros las ideas; produce en los espíritus las ideas é impresiones que nosotros percibimos ó conocemos como cosas. Así, pues, aquí el conocimiento de las cosas es posible solo por Dios: esta era la teoría, la doctrina de Berkeley, cuyo idealismo es la consecuencia perfecta y exacta del sensualismo de Locke.

Bacon habia dicho: no existe el conocimiento de las cosas sobrenaturales; extendiendo ese principio, añadió Locke: no existe el conocimiento de las cosas suprasensibles; y limitando el conocimiento humano á las cosas sensibles, no hay conocimiento alguno de las cosas fuera de nosotros, sino solo de nuestras representaciones ó impresiones cuya causa es Dios, dedujo Berkeley. El problema del conocimiento humano fué à parar así al punto en que ya no quedaba otra cosa que el escepticismo de Hume.

II.

EL ESCEPTICISMO COMO PUNTO DE TRANSICIÓN.—DAVID HUME.

1.—*Juicios analíticos y sintéticos.*

MATEMÁTICAS Y EXPERIENCIA.

Hume investigó si era posible el conocimiento de nuestras impresiones, es decir, de los hechos dados en nuestra percepcion. Hume estaba conforme con sus antecesores, en que más allá de la percepcion no habia un conocimiento posible, y se fundó en esta verdad ya evidente de la filosofía experimental. Desde antes estaban ya establecidos los límites que reducian nuestro conocimiento al campo dado de la experiencia. Solo dentro de este campo se trata de la posibilidad de un conocimiento verdadero.

Todo conocimiento es un juicio que enlaza representaciones dadas de un modo necesario. Mas ¿hay—pregunta Hume—un enlace necesario de representaciones dadas? Dos cosas son posibles. Las representaciones que juzgando enlazamos, son homogéneas ó heterogéneas. Si son homogéneas, ó está puesta la misma representacion como sugeto y predicado, como en el juicio **A=A**; ó el predicado es una cualidad del sugeto, y se relaciona con éste como la parte con el todo. Así, ó está el sugeto repetido en el predicado, ó desarrollado y aclarado al ser determinado en su cualidad. En ámbos casos es el juicio una igualdad: en el primero, es un juicio sintético; y en el segundo, analítico. Si una representacion está contenida en otra, siendo parte ó cualidad de ella,

puedo entónces deducir que al examinar exactamente la representacion dada, separo ó analizo sus partes. Y para hacer semejante juicio analítico no necesitamos de ninguna otra experiencia que esté fuera de la representacion dada, y nos basta la razon misma. Por esto llamó Hume á los juicios analíticos, juicios racionales. La razon, como tal, puede juzgar analíticamente, es decir, puede solo, mediante el análisis de una representacion dada, separarla en sus cualidades y determinarlas, puede ir presentando lo que está contenido en la representacion dada ó deducir lo que de ella se desprende. Estas consecuencias son un análisis continuado, y tienen en su union las representaciones una necesidad puramente lógica; todos los conocimientos que han sido adquiridos por semejantes deducciones son conocimientos puros de la razon de demostrativa certeza. Entre las ciencias exactas solo admite Hume una que forma sus juicios de un modo analítico: las matemáticas puras.

Pongamos el segundo caso, en que son diferentes las representaciones, y no está la una contenida en la otra. El enlace necesario de ámbas solo puede consistir en que deba ser puesta una representacion al lado de la otra. Si **A** es, sea por eso tambien **B**. Aquí están unidas las dos representaciones como causa y efecto, y por consiguiente, por el concepto de causalidad. Representaciones diferentes pueden ser unidas ó asociadas por la imaginacion si comprendemos involuntariamente una representacion en la otra. Así, la semejanza de las cosas, su propiedad en espacio y tiempo hacen que necesariamente la representacion de unas atraiga á las otras, y forman por sí mismas una especie de union en nuestra imaginacion. Sin embargo, esta asociacion de ideas está muy lejos de ser y de valer como un enlace necesario. Solo en un caso vale como necesario, á saber: cuando la una es considerada como consecuencia ó efecto de la otra.

Solo, pues, aparecen las representaciones diversas enlazadas de un modo necesario por el concepto de causalidad.

2.—*Necesidad de los juicios empíricos.—Causalidad.*

Si hay, pues, un conocimiento de representaciones diversas, solo es este posible mediante el enlace causal. Representaciones diversas significa aquí tanto como hechos diversos. El conocimiento de los hechos es experiencia. Por lo tanto, solo es posible una ciencia experimental cuando el enlace causal es necesario. Y como esto solo puede suceder en una manera especial de conocer los objetos sensibles, fuera de las matemáticas no es posible que exista otra ciencia más que la empírica.

Así, toda la investigacion de Hume se concentra en este punto: ¿Es la causalidad un enlace necesario? Las representaciones diversas no están nunca contenidas las unas en las otras; por lo tanto, no se puede deducir nunca el conocimiento de unas por el análisis de las anteriores. El juicio experimental, por consiguiente, no es nunca analítico, y se distingue así, por su orígen, completamente del juicio matemático. Si llamamos al enlace de las representaciones diversas, síntesis, la diferencia antes establecida puede determinarse del modo siguiente: El juicio matemático es analítico, y el empírico, al contrario, sintético. La cuestion, pues, de la necesidad de un enlace causal equivale para Hume á esta: ¿Existen juicios sintéticos (empíricos) que son necesarios?

Necesario, segun Hume, es todo aquello cuyo contrario es imposible. Necesarios son, pues, los juicios que excluyen toda contradiccion; solo existe sin contradiccion el principio de identidad A=A; y en general, todos los juicios que tienen el carácter de igualdad lógica. Ne-

cesarios son los juicios matemáticos y los puramente lógicos, y en general, los analíticos, en los que nada existe más que el conocimiento exacto de una representacion dada. Ningun conocimiento exacto de una representacion puede hallar en ésta más de lo que contiene, y nunca en **A** á **B** y, por consiguiente, tampoco la fuerza ó causa de que **A** actúe sobre **B** y, por consiguiente, de que **A** sea causa ó fuerza.

Es, por consiguiente, totalmente incomprensible para la simple razon que algo pueda ser causa ó fuerza; y por la sola razon es tambien imposible que representaciones diversas se enlacen de un modo necesario. La simple razon solo alcanza tanto como los juicios necesarios, y está limitada á los analíticos; puede juzgar analíticamente, pero *sólo* analíticamente y nunca sintéticamente. Hume tenia, pues que resolver la cuestion que habia presentado del modo siguiente: No hay juicios sintéticos (empíricos) que tengan una necesidad racional, rigorosa y demostrativa. Necesarios ó con valor *á priori* solo son los conocimientos matemáticos; pero nunca los empíricos.

3.—*El problema de causalidad.*

El enlace causal de los hechos tiene, sin embargo, para nosotros el carácter de necesario. ¿De dónde procede este valor, esta involuntaria apariencia de necesidad que carece de todo fundamento real? Se trata, pues, aquí de explicar el enlace en que consiste el hecho de nuestro conocimiento empírico. No puede hallarse esta explicacion solo por los medios de la razon; de ésta no se deduce nunca que algo sea causa ó fuerza de otra cosa. Lo que nunca podemos sacar de la razon, acaso sea posible sacarlo de la experiencia; lo que no puede

ser dado nunca *á priori*, acaso lo haya sido *á posteriori*. Y como el concepto de fuerza, causa, causalidad, no es un concepto racional, tal vez sea un concepto de la experiencia. Ninguno de los filósofos experimentales anteriores á Hume dudaron un momento esto último, así como tampoco los metafísicos de que el principio de razon no fuera un axioma natural ó una idea innata.

Hume fué el primero que sometió el concepto de causalidad á un exámen exacto. ¿Qué nos es dado de fuera? Hechos perceptibles, impresiones y nada más. Las impresiones se dan individualmente; en enlace, nunca. Vemos el relámpago y oimos el trueno; pero ni vemos ni oimos en el relámpago la causa del trueno. La causa no es una impresion y, por consiguiente, ningun concepto de la experiencia. En este punto pensó el mismo Locke con bastante superficialidad. Creia que la causalidad era perceptible y que con los hechos se nos daba de afuera su enlace. Hume destruyó este error. El concepto de causalidad no es posible por la razon ni por la experiencia, y, sin embargo, este concepto es un factor esencial en todos los juicios científicos de la experiencia. Por primera vez descubrió la filosofía por medio de Hume, que este concepto tan importante y tan corriente contenia en su seno un problema. En la resolucion de este problema se concentran las investigaciones de Hume.

Lo que nos es dado, son hechos, impresiones y su sucesion temporal: primero **A**, despues **B**. Esto nos es dado *post hoc*. En el juicio se dice, **A**, luego **B**. Así del *post hoc* dado, se hace un *propter hoc*. ¿Cómo es esto posible? En esta cuestion radica todo el problema: ¿cómo puede el *post hoc* llegar á ser un *propter hoc?* Esta trasformacion no acontece fuera de nuestro espíritu; tiene lugar, pues, en y por nosotros. Por nuestra razon es imposible; ¿qué facultad humana entónces trasforma el *post hoc* en un *propter hoc*, la sucesion en causalidad? ¿Cómo logra

la naturaleza humana representarse un *propter hoc* que nunca le fué dado más que como un *post hoc*? Hé ahí la cuestion, y de esta suerte sólo puede resolverse de la siguiente manera: cuando dos hechos, por grande que sea la frecuencia con que se nos aparezcan, siguen siempre el uno al otro; cuando esta sucesion se repite constantemente, se habitúa nuestra imaginacion poco á poco á enlazar estas dos representaciones, y á la primera impresion, esperar ya la segunda. El enlace *permanente* es, pues, el que toma la apariencia de necesario, y es nuestro hábito quien produce esta apariencia.

Los mismos hechos vuelven ante nosotros con su misma sucesion, y con tanta frecuencia, que al mismo tiempo que engendran las impresiones producen involuntariamente su sucesion, y es esta sucesion á su vez una impresion. Por estas impresiones, que, en verdad, no han sido dadas, sino producidas (*nicht gegebenen sondern gewordenen*), creemos que la sucesion *siempre* tendrá lugar, y que así debe suceder. Llegamos, por consiguiente, á tenerla por necesaria, y tomamos á un hecho por *causa* de otro. Pero de esta suerte no se comprende claramente el enlace causal, sino sólo se *cree*; esta creencia se funda en un hábito que vá formándose poco á poco, mediante una experiencia repetida. El concepto de causalidad se explica, pues, de este modo: Causalidad no es otra cosa que la sucesion habitual: el *propter hoc* no es más que un *post hoc* habitual (repetido frecuentemente). El enlace necesario de hechos diversos no es un concepto racional, y tomado en su sentido rigoroso, tampoco un concepto de la experiencia, y sí tan solo una creencia de la experiencia ó hábito. Esta creencia es el último fundamento de nuestros juicios científicos de la experiencia, y nuestros conocimientos empíricos tienen solo una certeza subjetiva. No son necesarios, sino que nos lo parecen; su necesidad no está dada, sino

hecha (por nosotros); su verdad no está demostrada, sino creida. Si todo conocimiento verdadero, como decia Bacon, es un conocimiento por principios, no hay entónces en la experiencia humana ningun conocimiento. En esto consiste el escepticismo de Hume.

Hemos visto, pues, con algun cuidado los puntos de vista de la filosofía inglesa, y finalmente, el de Hume, y hasta con algun detenimiento, porque en lo que sigue hemos de necesitar la comparacion entre Kant por una parte, y Hume, Berkeley y Locke por otra, y porque importa mucho darse cuenta exacta de esta diferencia entre Kant y sus antecesores ingleses. Porque con mucha frecuencia han confundido algunos á Kant con Hume, otros con Berkeley y otros con Locke. Y no poco han contribuido estos errores á confundir la inteligencia é interpretacion de la filosofía crítica.

En muchos puntos capitales son los principios de la filosofía inglesa aparentemente tan semejantes á los kantianos, que esta apariencia puede fácilmente conducir á engañarse en la diferencia que existe entre la filosofía crítica y la inglesa. No hay un conocimiento de la esencia de las cosas, ni metafísica de lo suprasensible: hé ahí un principio en que vemos conformes á Kant y Locke. En que solo existe el conocimiento de fenómenos y que estos no son más que nuestras representaciones, encontramos á Kant haciendo causa comun con Berkeley. Distingue Hume los juicios en analíticos y sintéticos. Esta distincion tambien es precisamente la que forma el primer carácter de la filosofía crítica. Que todos los juicios experimentales porque enlazan representaciones diversas son sintéticos, lo afirman igualmente Hume y Kant; y así mismo que este enlace no viene de afuera sino que es dado por nosotros, que tiene su orígen en la naturaleza humana. Hasta aquí marchan acordes Hume y Kant. Pero de aquí empiezan las diferencias, que son

mucho mayores que las igualdades anteriormente expuestas para hacer más visible hasta qué punto la filosofía inglesa, principalmente en Hume, habia ya preparado á la kantiana.

Si dirigiéndonos atrás comparamos la filosofía escéptica de Hume con la dogmática, vemos que su oposicion decidida consiste más bien en la manera de plantear el problema que en su resolucion. Los dogmáticos habian supuesto la posibilidad de un conocimiento de las cosas. Hume habia investigado esta suposicion y la habia refutado en su doble manera de ser. Él mostró cómo todo conocimiento consiste en un enlace necesario de representaciones diversas, y este enlace en la causalidad, y que por consiguiente que el conocimiento humano radica en la causalidad. Con esta afirmacion alcanza á lo más importante del dogmatismo. Entre los metafísicos corria el principio de razon como un axioma natural, como una ley primitiva del pensamiento, como un dogma de razon; para los realistas como un dogma de la experiencia. Querian aquellos derivar el concepto de causa de la razon, y estos últimos de la experiencia. Hume demostró en ámbas partes lo contrario; que la causalidad no es ningun concepto de la razon, con lo que destruyó las afirmaciones del idealismo dogmático, y que no es tampoco un concepto de la experiencia, en lo que contradijo tambien al realismo dogmático; que es una creencia de la experiencia y en esto fundó el escepticismo. El punto central antidogmático está en la explicacion negativa de lo que no es la causalidad: es imposible por la sola razon ó por la sola experiencia comprender que algo sea causa ó fuerza de otra cosa. Tengamos presente siempre este punto, pues es el mismo que advertimos aparecer en el desarrollo filosófico de Kant y precisamente en el momento en que efectúa su transicion de la filosofía dogmática á la crítica. Así que le fué evidente

que el concepto de causa no vale por sí solo; así que vió la dificultad que existia para comprender este concepto, cesó de ser un filósofo dogmático, se inclinó un momento al escepticismo, conformando en este momento de transicion con las ideas de Hume hasta que dominándolas por completo y adquiriendo su verdadero nuevo punto de vista, pudo sobreponerse á la direccion dogmática y á la escéptica.

CAPÍTULO III.

Desarrollo filosófico de Kant.—Los períodos pre-críticos.

I.

LOS TRES PERÍODOS.

El desenvolvimiento filosófico de Kant es la espresion más acabada de su carácter: avanza á pasos contados, con discrecion y poco á poco; no retrocede ni una sola vez, pero tampoco se precipita; los pensamientos desechados no vuelven á ser otra vez aceptados; los nuevos, son escrupulosamente pensados y examinados antes de ser aceptados; cada nuevo producto parece el fruto de un entendimiento maduro, profundo y reflexivo. Si en la ciencia hay génios, Kant es, seguramente, de los más grandes. Mas toda su manera de sentir, de pensar y de vivir, en una palabra, toda la particular naturaleza de su espíritu, no muestra nada de lo que ordinariamente anuncia ó distingue al génio. Su trabajo filosófico está ordenado como cada dia de su existencia. No toma nada anticipadamente y que anuncie como una revelacion; nada tampoco nace con precipitacion ni es, por consiguiente, prematuro. Una multitud de problemas, cuestiones é inda-

gaciones de todo género se reunen y aglomeran, pero él las domina y estudia una despues de otra, y ninguno de estos trabajos cuesta al pensador económico más que lo que realmente merece segun su importancia y segun los planes científicos que le preocupan. Kant es siempre muy económico; hásta en sus mismas investigaciones filosóficas. Cada una fué exacta y fundamentalmente estudiada, pero ni tuvo más proporciones, ni mereció más tiempo que los que necesitaban. Tuvo cada una su medida verdadera y su tiempo necesario. La sucesion cronológica de los escritos de Kant es al mismo tiempo psicológica y fundamental, el génesis de la filosofía kantiana en su nacimiento sucesivo y progresiva formacion.

Comenzó Kant el estudio de la filosofía en el año de 1740: dió el primer signo de sus memorables descubrimientos en 1770: necesitó, pues, la edad de un hombre para trasformarse de discípulo de una filosofía anterior, en el fundador de una nueva. El último escrito anterior á sus descubrimientos, es del año 1768, y el último despues de los mismos, de 1798; otra vez necesitó Kant toda la edad de un hombre para formar, desarrollar y acabar todo su nuevo edificio científico con los principios por él descubiertos.

Cada decenio tiene en su vida un objeto particular: los tres primeros van paso á paso aproximándose al punto de vista crítico, cuyo descubrimiento forma la separacion con las anteriores; las tres últimas prosiguen el descubrimiento y crean el sistema de la nueva filosofía. En los dos primeros decenios (1740-1760) obra Kant bajo la direccion del sistema leibnitz-wolfiano; en la tercera (1760-1770) se encuentra bajo la influencia de la filosofía inglesa, particularmente bajo la de Hume; en 1770 se eleva á su verdadero punto de vista y pasa sobre los dogmáticos, metafísicos y filósofos de la experiencia. A este período sigue aquella pausa memorable que se ex-

tiende por todo el cuarto decenio, y á comienzos del quinto aparece la *Crítica de la Razon pura*. Los años de 1780 á 1790 son los períodos de construccion que termina con la Crítica del juicio (1790). Por fin, en el último decenio, el sistema racional, de esta suerte fundado, entabla pugna con los positivos é históricos, é intenta resolver esta oposicion.

II.

LOS PERÍODOS PRE-CRÍTICOS.

1.—*Los objetos*.

Nos ocupamos ahora con los orígenes históricos de la filosofía crítica y, por consiguiente, con la primera mitad del desarrollo filosófico de Kant, es decir, con su período pre-crítico. Kant llega á su nuevo punto de vista exactamente por el mismo camino que siguió la historia de la filosofía para llegar hasta Kant. El marchó por las grandes vías históricas de la filosofía que halló á su vista, y al alcanzar el término final de la misma descubrió el punto de vista crítico. El fué un filósofo dogmático antes de ser un filósofo crítico y pasó por el escepticismo al ir de uno á otro sistema.

Distinguimos en estos períodos pre-críticos tres grados: en el primero se halla Kant bajo el influjo de la filosofía escolástica alemana; en el segundo, bajo el de la filosofía inglesa, y en el tercero, bajo el de la escéptica. Así *Wolf*, *Locke* y *Hume* caracterizan los puntos de vista por que Kant pasó antes de llegar al propio.

En estos mismos períodos se desenvuelven todas aquellas propiedades del espíritu de Kant, á las que debe su orígen la filosofía crítica. Bajo la influencia de los sistemas anteriores aparece Kant como un pensador in-

8

dependiente y original, en todo lo que se puede ser original sin ser realmente nuevo. El influjo de otros, más que dominarle por completo, le excita é impulsa. No puede decirse propiamente que Kant haya dependido escolásticamente de un sistema extraño, porque estaba á la altura de la filosofía á que pertenecia, más no sobre ella. Así que penetraba en un sistema, se apoderaba de su espíritu y ascendia hasta sus mayores alturas dominando al mismo tiempo todos los horizontes que podia abarcar.

Educado en la metafísica alemana, se siente poderosamente atraido por las ciencias experimentales, las cultiva con gran empeño, y de esta suerte va á recibir el influjo de la filosofía experimental. Desde aquí busca los medios de reformar la metafísica alemana. Al fin, separado de ámbas va á coincidir con el escepticismo de Hume; pero no fué dominado ni arrastrado por Hume, sino que por sí mismo conforma con él, y esta conformidad es un punto de transicion muy rápido y muy importante en su desarrollo. En ninguna parte logró la escuela esclavizarlo. No es un adepto, un sectario entusiasta como lo fueron generalmente los wolfianos alemanes, antes bien se mantiene desde el primer momento en completa libertad ante la filosofía escolástica. No repite los principios que habian sido ya resueltos, sino que investiga los que estaban en cuestion. Así en la física misma, se ocupa con la cuestion más importante debatida entre Descartes y Leibnitz, en la metafísica, con las disputas más graves entre Wolf y Crusius. Intenta reformar y hacer progresar lo que encuentra, porque no estaba todavía en estado de abandonarlo por completo. Las opiniones más opuestas, ó tenian que reconciliarse en la suya, ó ser refutadas. En todos sus primeros trabajos se manifiesta la firmeza varonil y discreta que asegura cada uno de sus pasos. Respeta á las autoridades científicas,

sin obedecerlas ciegamente; examina con cuidado sus afirmaciones, y les sale al encuentro decididamente tan pronto como en ellas descubre el error. Las menosprecia entónces científicamente, pero sin rebajarlas nunca, ni á su costa engrandecerse personalmente. El sentido profundo y puro que tiene de la verdad, sólo lo llevan siempre al punto fundamental. Cuando podian decidirse los puntos en cuestion, lo hacia con energía, sin vacilar un momento ni dejarse intimidar por autoridades contrarias. Nunca sintió temor ante las autoridades; pero tampoco soberbia. Si no era posible resolver el punto que se estudiaba, muy lejos estaba entónces su ánimo de intentarlo.

Esta es la manera como se nos presenta Kant constantemente en sus períodos pre-críticos. Su espíritu está libre, activo y abierto á todas las teorías en general, y atraido principalmente por las que se discuten, que con predileccion se esfuerza en conciliar refutando los esclusivismos de cada uno. Opuesto especialmente á resolver nada con precipitacion; sin temor en sus investigaciones; prudente en sus conclusiones. Si sus principios fueron durante cierto tiempo dogmáticos, su espíritu nunca lo fué. El sentido científico de su carácter fué siempre crítico. La voz interior de su espíritu, su *demonium*, era el impulso, el anhelo de investigar. «No aceptes ninguna opinion, le advertia este *demonium*, sin estudiarla escrupulosamente; no afirmes ni niegues nada sin el exámen más detenido.» Espíritu semejante no podia permanecer inmóvil dentro de un dogma, ni con los metafísicos, ni con los filósofos experimentales, ni con Hume. Necesitaba, impulsado por su propio espíritu, trasformarse en filósofo crítico, siguiendo el camino más seguro y fundamental y por medio de un progreso sucesivo.

A esta especial naturaleza de espíritu, que de suyo

nos anuncia ya al filósofo crítico, hay que añadir todavía otro rasgo que impulsa desde luego el espíritu de Kant hácia el fin crítico y le presenta como el llamado á realizarlo. La metafísica y la ciencia experimental estaban relacionadas entre sí, en todo el curso de la filosofía moderna, como dos cantidades negativas que al aumentar la una decrece la otra. La metafísica era la cantidad que disminuia. Si la comparamos con las ciencias exactas y experimentales, era una ciencia que estaba desapareciendo cuando Kant se presentó. Estaba, pues, llamada la filosofía crítica á salvar la metafísica de los ataques de las ciencias experimentales y resolver para siempre la cuestion entre ámbas, separando definitivamente una de otra. Para resolver este problema estaba Kant en las mejores condiciones científicas que podian pedirse, porque perteneció desde el principio de su carrera científica á los dos campos; él fué un pensador metafísico, y al mismo tiempo poseia el conocimiento íntimo de las ciencias exactas y experimentales. Creado para las investigaciones abstractas del campo de la filosofía, sentia Kant al mismo tiempo el interés más vivo por el saber positivo, y fué siempre una de sus preocupaciones el aumentar y enriquecer sus conocimientos empíricos. Al mismo tiempo que de metafísica y lógica, se ocupaba incesantemente con las matemáticas, mecánica, astronomía, geografía, física y antropológica. Él quiso tener un conocimiento real del mundo y extenderlo con aquel espíritu fecundo é independiente que tuvo Bacon y que causó el renacimiento de las ciencias. Antes hemos señalado como uno de los rasgos del carácter de Kant su admirable facultad de formar imágenes del mundo real y sus habitantes, y de reproducirlas en sus lecciones de una manera viva y plástica. Él estudió con celo y amor sin igual todas las obras referentes á descripciones de viajes etnográficos é históricos. En este

punto era parecido el espíritu de Kant al de Bacon. En su manera de ser científica se reunia la filosofía leibnitz-wolfiana con la de Bacon, la alemana con la inglesa, la metafísica con la experiencia del mundo. El desarrollo científico de su espíritu no podia así tener otro fin que el intento de relacionar estas dos direcciones, reconciliándolas entre sí. A esto le impulsaba una necesidad interior: casi tambien era una necesidad de la época. No pocas veces ha de parecernos hallar su espíritu dividido entre la metafísica y el conocimiento empírico del mundo: era la primera, su profesion; el segundo, su aficion. Permanecia en el campo de las investigaciones exactas y experimentales con gran predileccion. Todos sus escritos más importantes del primer período se ocupan con objetos de estas ciencias y los tratan fundamentalmente, y, en cambio, son ménos sus investigaciones metafísicas, de ménos alcance é importancia tambien, y producidas casi siempre por motivos eventuales. Son escritos de circunstancias; los unos con motivo de su habilitacion; los otros, por concursos académicos; y todo lo que hizo además en el campo de la lógica y la metafísica por sí mismo, se dirige contra la lógica escolástica y la metafísica.

En el período de desarrollo de Kant, se relacionan la metafísica dogmática y la filosofía experimental como dos cantidades negativas. Segun esta aumenta, disminuye la otra. La filosofía experimental sube hasta el escepticismo, y en este instante desciende la metafísica dogmática á bajo cero; y se presenta en estos momentos al espíritu de Kant, no sólo como inútil, sino tambien como imposible.

2.—*Los límites.*

Por dos escritos pueden señalarse los límites pre-críticos de Kant. El primer punto lo forman los *pensamientos sobre la verdadera apreciacion de las fuerzas vivas;* y el punto final *el primer fundamento de distincion de los objetos dados en el espacio.* Dentro de estos límites se extiende la carrera literaria del primer período. Aunque la línea que hay en ella puede decirse que va progresando hácia el punto crítico, sin embargo, todo este período permanece tan distante de él, que le fué necesario un descubrimiento para dar el último paso de transicion. Y este primer descubrimiento de la filosofía crítica, fué el que alcanzó al tener un concepto absolutamente nuevo de la naturaleza del espacio. Por este descubrimiento Kant emprendió y demostró que el espacio no es un sér que existe fuera de nosotros, sino una forma ó manera de ser de nuestras representaciones; y no como forma de nuestro entendimiento, sino de nuestra sensibilidad: es decir, como una intuicion primitiva. Con este nuevo concepto empezó á bosquejarse la filosofía crítica. Tambien en este punto precisamente se muestra la misma diferencia que existe entre el primero y segundo período de Kant. En el primero considera Kant constantemente al espacio como existiendo fuera de nosotros. Todos los filósofos dogmáticos consideraban al espacio como algo objetivo; bien teniéndolo con Leibnitz por el simple órden de las cosas, ó con Locke y Descartes por su propiedad, pretendiendo los unos conocerlo por el entendimiento puro, y los otros por la sola esperiencia. Segun esta concepcion, era el espacio ó un concepto metafísico, ó empírico; y en ámbos casos, tenia una existencia objetiva é independiente de nuestra intuicion.

Por más que Kant, en el curso de su primer período, combatiera la metafísica dogmática, separándose cada vez más de ella; sin embargo, en lo que al espacio toca, pensó dogmáticamente. Creyó en la existencia objetiva del mismo, así en su primer escrito, sobre las fuerzas vivas, como en el último, solo dos años anterior al período crítico. Estos dos escritos están completamente conformes en considerar al espacio como algo dado objetivo.

Pero al lado de esta manera comun (dogmática) de pensar, forman ámbos entre sí una oposicion característica. La relacion del espacio del mundo con la materia, la comprendió Kant en su primer escrito de una manera muy diferente al último. Allí se relacionan espacio y materia como la consecuencia al principio; de suerte, que sin cuerpos no puede ser comprendido el espacio. Aquí, al contrario, la relacion se invierte por completo; el espacio forma el primer principio de toda materia. En el primer escrito dice Kant textualmente: «Es fácil de»mostrar que no existirian espacio ni extension, si las »sustancias no tuvieran fuerza para actuar fuera de sí, »porque sin fuerza no hay enlace ninguno, sin éste no »hay órden, y sin éste, finalmente, no hay espacio.» En su último escrito trata de demostrar matemáticamente «que el espacio absoluto es independiente de la existen»cia de toda materia, y que, como primer principio de »posibilidad de su composicion, tiene una realidad pro»pia.»

Si comparamos estos dos juicios que separan el primer período de Kant, vemos que en ellos se considera al espacio como algo objetivo; pero en el primero es el producto de cuerpos activos, y en el segundo es su suposicion. Si comparamos con este último juicio la filosofía crítica, ámbos tienen al espacio como algo primitivo; pero aquel le tiene por una realidad primitiva fuera de

nosotros, y esta como una forma primitiva en nosotros. Así termina el período precrítico de Kant, afirmando la naturaleza primitiva del espacio al asegurar su objetividad, y comienza el crítico, en que aceptando tambien la originalidad primitiva del espacio, afirma su idealidad, es decir, que descubre su naturaleza puramente sujetiva.

FIN DEL PRÓLOGO.

CRÍTICA DE LA RAZON PURA.

BACO DE VERULAMIO.

INSTURATIO MAGNA. PREFATIO.

De nobis ipsis silemus. De re autem, quæ agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectæ nos alicujus, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis æqui—in commune consulant et ipsi in partem veniant. Præterea ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quidam infinitum et ultra mortale fingant et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus (1).

---

(1) Kant puso este lema de Bacon en la segunda edicion de su obra.

DEDICATORIA

A SU EXCELENCIA EL BARON DE ZEDLITZ

MINISTRO DE ESTADO.

SEÑOR:

Fomentar el incremento de las ciencias equivale á colaborar en vuestros propios intereses, pues andan las dos cosas estrechamente unidas, no sólo á causa del elevado puesto de protector, sino tambien por los lazos de un entusiasta y profundo conocedor. Empleo así el medio que me es más propicio, y de que en cierto sentido dispongo, para expresar á V. E. todo mi agradecimiento por la benévola confianza que me dispensa suponiéndome capaz de poder corresponder á ella (1).

A la misma benevolencia que otorgásteis á la primera edicion de esta obra dedico tambien la segunda, y al propio tiempo toda mi carrera literaria.

De V. E.

humilde y obediente servidor,

INMANUEL KANT.

Koenisberg 23 Abril 1787.

---

(1) En la dedicatoria de la primera edicion, firmada á 29 de Mayo de 1781, habia despues de este párrafo lo que sigue:

«El que gusta de la vida especulativa no tiene deseo más grande que hallar en la aprobacion de un juez ilustrado y apto, poderosa emulacion para realizar esfuerzos no del todo inútiles, por más que su utilidad no sea inmediata y esté, por consiguiente, fuera del alcance de los del vulgo.

A un juez semejante y á su benévola atencion dedico este escrito, etc.»

Prefacio de la primera edicion [1].

Tiene la razon humana el singular destino en cierta especie de conocimientos de verse agoviada por cuestiones de índole tal, que no puede evitar porque su propia naturaleza las crea, y que no puede resolver porque á su alcance no se encuentran.

No se halla en esta situacion por culpa suya. Comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y que tienen toda la garantía que puede esta darles. Con estos principios se eleva constantemente (como su propia naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones. Pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta su obra, porque nunca encuentran un término final las cuestiones y los problemas, se vé obligada á refugiarse en principios, á cuyo uso niega la experiencia toda garantía y que á la vez le parecen tan poco sospechosos que ni el sentido comun opone dificultad alguna. Por esta razon, empero, cae en la oscuridad y en la contradiccion, en donde comprende que algun oculto error las produce, pero sin que pueda por eso descubrirle, porque esos principios de

(1) En la segunda edicion suprimió Kant este prefacio.

que se sirve, al existir fuera de los límites de la experiencia, no reconocen como piedra de toque experiencia alguna. La arena de estas discusiones sin fin es la *metafísica*.

Hubo un tiempo que se la llamó la *reina* de todas las ciencias, y si á la intencion se toma como cosa ya hecha, es manifiesto que por la extraordinaria importancia del objeto de que trataba, con toda justicia mereció tan glorioso nombre. Los vientos que en estos tiempos corren son muy contrarios á ella; por do quier se ve el desprecio en que se la tiene, y la matrona rechazada y abandonada, gime como Hecuba:

Modo maxima rerum,
Tot generis natisque potens...
Nunc trahor exul, inops.

(OVIDIO.—METAM.)

Al principio, bajo la égida de los *dogmáticos*, fué su imperio *despótico*. Pero como sus leyes todavía traian consigo rastros de antigua barbárie, fué poco á poco degenerando por guerras interiores en una completa anarquía, y los *escépticos*, especie de nómadas que detestan toda clase de obra que sobre el suelo aparezca sólida, demolian lentamente estas fortalezas. Y como por su ventura el número de estos siempre fué muy limitado, nunca pudieron impedir á los dogmáticos que de nuevo reconstruyeran lo que acababa de ser demolido, aunque carecieran de union y de plan comun. En estos últimos tiempos pareció que al fin pondria término á todas esas discusiones cierta *fisiología* del entendimiento humano (la del célebre Locke) y que decidiria algo definitivo en lo que de legítimo y justo hubiese en aquellas pretensiones. Pero sucedió que, á pesar de derivar la tal supuesta reina su nacimiento de la plebe de la experiencia

comun y de ser por esa razon muy de recelar sus exigencias desde el momento que se la inventaba semejante genealogía, sostuvo con más fuerza sus pretensiones, y volvió todo á caer de nuevo en el ya envejecido y carcomido dogmatismo, con lo cual se atrajo la ciencia, como era de rigor, todo el desprecio de que se la quiso librar.—Ahora, despues de que todos los procedimientos (como se cree) han sido vanamente intentados, reina en las ciencias cierto tédio y total *indiferencia*, engendradora del caos y de las tinieblas que al mismo tiempo, empero, contiene el orígen, ó si no el preludio de su próxima trasformacion y mejor conocimiento y la luz de que las privó un mal entendido celo con sus oscuridades y confusiones.

Es inútil aparentar *indiferencia* por ciertas investigaciones cuyo objeto nunca podrá mirar así la naturaleza humana. Esos pretendidos *indiferentes* que tanto cuidan de disfrazarse cambiando el lenguaje escolástico por el popular, desde el momento en que discurren sobre algo, caen asímismo inevitablemente en afirmaciones metafísicas, no obstante el desprecio con que aparentan mirarla. Pero esta indiferencia que se abre paso en el terreno de todas las ciencias y que tambien alcanza á la que si fuere posible que el hombre poseyera, seria de la que con más dificultad habria de desprenderse, es un fenómeno que merece mucha atencion y un detenidoexámen.

El hecho no es ciertamente efecto de la ligereza, ántes bien del maduro *juicio* (1) de la época que no quiere

---

(1) Oyense aquí y allá repetidas quejas contra la pobreza del pensamiento en nuestra época y contra la decadencia de la ciencia fundamental; mas no veo que á las que tienen bien fundamentadas sus bases, como las matemáticas, la física, etc., pueda enderezarse semejante cargo, ántes al contrario, no sólo sostienen la antigua reputacion de su solidez, sino que han ganado en firmeza en estos tiempos. El mismo hecho, observariamos seguramente en los otros ramos del saber humano, si de lo primero que allí se cuidara fuera de la rectificacion de sus principios. Porque esto no se ha hecho, creemos que la

seguir contentándose con un saber aparente y exige de la razon la más difícil de sus funciones, á saber: que de nuevo emprenda su propio conocimiento y establezca un tribunal que al mismo tiempo que asegure sus legítimas aspiraciones, rechace todas las que sean infundadas, y no haciendo esto mediante arbitrariedades, sino segun sus leyes inmutables y eternas. Y este tribunal no es otro que la *Crítica de la Razon pura.*

No entiendo por esto una crítica de libros y de sistemas, sino la de la propia facultad de la razon en general, considerada en todos los conocimientos que puede alcanzar *sin valerse de la experiencia*, y por donde tambien ha de resultar la posibilidad ó imposibilidad de una metafísica, la determinacion de sus fuentes, su extension y sus límites, y siempre segun principios.

Este camino, el único que queda ya, es el que voy á tomar. Harto halagüeño es para mí encontrarle libre de todos los errores que hasta ahora han desgarrado á la razon en su aplicacion extra-experimental. No he eludido en manera alguna sus problemas, disculpándome con la impotencia de la razon humana; ántes bien, los he especificado todos segun principios, y despues de haber descubierto el punto preciso en que la razon estaba equivocada acerca de sí misma, los he resuelto á su entera satisfaccion. Es verdad que la manera que he tenido de resolver esas cuestiones no es la que á la curiosidad dogmática hubiera agradado, que solo gusta de ciertos encantos mágicos que no tienen imperio sobre mí. Pero tampoco es este el fin á que se debe aspirar en la deter-

---

indiferencia, la duda, y por último, una severa crítica, son más bien muestras de un pensamiento profundo. Y nuestra época es la propia de la crítica, á la cual todo ha de someterse. En vano pretendan escapar de ella la *religion* por *santa* y la *legislacion* por *magestuosa*, que excitarán entónces motivadas sospechas y no podrán exigir el sincero respeto que solo concede la razon á lo que puede afrontar su exámen público y libre.

minacion de la naturaleza de la razon humana; deber es de la filosofía el disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea menester destruir las más queridas y encantadoras ilusiones. En este trabajo he atendido cuidadosamente á todo y casi puedo atreverme á decir que no hay una sola cuestion metafísica que no haya yo resuelto aquí, ó dado al ménos la clave de su resolucion. En efecto, la razon pura goza de una unidad tan perfecta, que cuando su principio es insuficiente para resolver una sola cuestion particular de las que por su propia naturaleza se propone, es menester rechazar su auxilio para cualquier otra, porque con el hecho demuestra que ninguna es de su competencia.

Al decir esto, paréceme descubrir en el semblante del lector cierto desden por estas pretensiones aparentemente presuntuosas y arrogantes, sin parar atencion en que en el fondo son infinitamente mucho más modestas que las que tiene el más insignificante de los autores de cualquier vulgarísimo programa, al anunciar la demostracion de la naturaleza simple del *alma*, ó la necesidad de un primer *comienzo del mundo*. Esos autores, en efecto, se comprometen á extender el conocimiento humano más allá de los límites de la experiencia posible, mientras que yo humildemente confieso que á tanto no alcanza mi poder; y en su lugar, simplemente me limito á ocuparme de la razon misma y de su puro pensar, para cuyo ámplio conocimiento no tengo necesidad de ir muy lejos de mí, pues en mí le encuentro, y sobrado ejemplo me suministra la lógica comun, de que todos sus actos simples se pueden enumerar total y sistemáticamente. Toda la cuestion se reduce aquí á saber hasta dónde puedo llegar con la razon, desde el instante en que me fueren sustraidas toda la materia de la experiencia y su concurso.

Esto por lo que corresponde á la obtencion de la *perfeccion* de cada fin y el de la *extension* de todos juntos,

que no son creaciones arbitrarias, sino obra de la misma naturaleza del conocimiento, presentada á nosotros como materia para nuestra investigacion crítica.

Restan aún la *certeza* y la *claridad*, que tocan á la forma, y que son como dos exigencias primordiales que deben hacerse al autor que en tan escabrosa empresa se arriesga.

Por lo que á la *certeza* toca, el criterio que me he impuesto ha sido no admitir en este género de consideraciones nada de *opinar*, y desechar todo lo que fuere semejante á una hipótesis, á manera de mercancía prohibida que ni al más ínfimo precio debe venderse, y que tan presto como fuere conocida debe ser confiscada. Porque caracteriza á todo conocimiento que deba valer *á priori*, el querer que se le tenga por absolutamente necesario; y todavía más ocurre esto con una determinacion de los conocimientos puros *á priori* que debe servir de medida y, por consiguiente, tambien de ejemplo á toda certeza apodíctica (filosófica). Si he cumplido lo que yo me habia propuesto no es á otro que al lector mismo á quien pertenece pronunciar ese juicio, pues al autor sólo le toca exponer los principios, y nada tiene que ver con el efecto que puedan hacer en su juez. Sin embargo, para que injustamente no se atribuya cierta debilidad á estos principios, permítasele que él mismo señale los pasajes que pueden dar lugar á alguna desconfianza, aunque tengan una importancia secundaria, y prevenir con tiempo la influencia que la más mínima dificultad podria ejercer en el ánimo del lector y provocar su recelo y sus temores en otras partes capitales de la obra.

No conozco investigaciones que sean más importantes para la consignacion de la facultad que nosotros llamamos Entendimiento y que justamente determinan las reglas y los límites de su empleo, que las que he tratado en el II capítulo de la Analítica trascendental, con el

título de *Deduccion de los conceptos puros del Entendimiento*. Y son tambien en verdad las que más me han costado, aunque en cambio espero que no serán inútiles. Ese trabajo, que está hecho con alguna profundidad, tiene dos partes. La una se refiere á los objetos del Entendimiento puro, y trata de demostrar y hacer comprensible el valor objetivo de sus conceptos *a priori*; por esa razon entro de lleno en mi asunto.—La otra tiene por objeto considerar al propio Entendimiento puro en su posibilidad y las facultades de conocer, sobre las cuales descansa; por donde se vé que aquí se le estudia en relacion subjetiva. Y no obstante que este exámen tiene grande importancia para mi fin capital, realmente no le pertenece con toda propiedad, porque la cuestion principal siempre sigue en pié, á saber: ¿qué es lo que Entendimiento y Razon, libres de toda experiencia, pueden conocer, y hasta dónde pueden extender ese conocimiento? ¿cómo es posible la propia *facultad de pensar*? Como esta última es asímismo la indagacion de la causa de un efecto dado, y como contiene algo semejante á una hipótesis (por más que en el hecho así no suceda, como he de tener ocasion de mostrar), indica, hasta cierto punto, la oportunidad de que me sea permitido el *opinar*, dejando á la vez al lector la más ámplia libertad para que por su parte opine como mejor le cuadre.

Por cuya razon debo hacer presente al lector que en el caso que mi deduccion subjetiva no le haya convencido como yo esperaba, la deduccion objetiva, en la que principalmente me ocupo, conserva siempre toda su fuerza, y que, para su efecto, no creo menester añadir nada á lo que tengo dicho en las págs. 92 y 93 (1). Finalmente, por lo que á la *claridad* toca, tiene el lector

(1) Esta numeracion es la que corresponde á la 1.ª edicion. El lugar citado se halla en el párrafo titulado: *Tránsito á la deduccion trascendental de las categorías*.—(*N. del T.*)

el derecho de exigir, primero: la *claridad discursiva* (lógica), que es la que de *los conceptos* resulta; y en segundo lugar: la *claridad intuitiva* (estética), la que procede de *las intuiciones*, realizadas por medio de ejemplos ó de otras aclaraciones concretas. A la primera he atendido suficientemente. Por la especial naturaleza de esta obra, y por causas accidentales, no he podido allanar las condiciones de la segunda, que, no por ser más secundarias, son ménos justas. En el curso de mi trabajo he estado incesantemente indeciso por no saber lo que aquí debia hacer.

Ejemplos y aclaraciones me parecian siempre necesarios, y en el primer bosquejo que de este trabajo hice, afluian con abundancia en los sitios pertinentes. Mas renuncié á ellos al ver las proporciones de mi trabajo y los numerosos objetos en que habia de ocuparme, que por sí sólos darian á mi obra demasiada extension, áun expuestos en estilo sóbrio y escolástico. Creí por este motivo que no era del caso aumentarla inoportunamente con ejemplos y aclaraciones que son de inmediata necesidad cuando existen propósitos *populares*, pensamiento que no abrigo, pues no es al vulgo á quien me dirijo, sino á los conocedores de la ciencia, que de ese auxilio no han menester; auxilio que, si bien nunca huelga, podria, tal vez, perjudicar mucho al fin que nos proponemos. El abate Terrason dice, con razon, que si un libro se mide, no por el número de las páginas, sino por el tiempo que es necesario para comprenderlo, podria decirse de muchos *que serian más cortos si no lo fueran ya tanto*. Mas, en cambio, cuando se trata de la comprensibilidad de un ámplio conjunto de conocimientos especulativos, relacionados con un sólo principio, se podria tambien decir: *muchos libros serian más claros si no debieran serlo tanto*. Porque los medios que para dar mayor claridad se emplean, ayudan, es verdad,

en *las partes*, pero á veces descomponen *el todo*, impidiendo al lector que lo abarque, y ocurre que al pintar con vivos colores las articulaciones y estructura del sistema, queda este incognoscible, y establecida de esta suerte la imposibilidad de juzgar sobre su unidad y valor, que es lo que principalmente importa.

No pequeña atraccion encontrará ya el lector, al ménos eso pienso, en reunir sus esfuerzos á los del autor, teniendo por delante la perspectiva de cumplir, segun el plano que á la vista tenemos, una obra grande é importante y de una manera acabada y durable. Ahora bien: la Metafísica, segun los conceptos que de ella hemos de dar, es la única entre todas las ciencias que puede prometerse semejante perfeccion, sin que se necesite mucho tiempo ni muchos esfuerzos, aunque sí combinados y reunidos. Puede alcanzar de esta suerte tal perfeccion, que á la posteridad sólo reste arreglarlo en la forma didáctica que más con venga á sus ideas, sin poder por eso aumentar en lo más mínimo el contenido. Porque bien vistó, ¿qué es esa obra sino el *Inventario* sistemáticamente ordenado de todo lo que poseemos mediante la *Razon pura?* Nada en esta empresa ha de pasarse por alto, pues cuanto la razon por sí misma produce no puede ocultarse y pasar desapercibido, que ella propia lo pone á la vista tan presto como se ha descubierto su principio comun. La perfecta unidad de esta especie de conocimientos, compuestos como están únicamente de conceptos puros y que nada deben á la experiencia y tampoco á ninguna intuicion *particular* que hácia alguna experiencia determinada inclinarla pudiera, influyendo en su aumento ó extension, hacen esta completa integridad, no solo factible, sino tambien necesaria.

Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supellex.

(PERSIUS.)

Espero hacer ese sistema de la Razon pura (especulativa) con el título de *Metafísica de la naturaleza*, que no ha de tener la mitad de extension que la crítica esta, aunque por el contenido sea harto más rica. Esto se debe á que la crítica tiene antes que mostrar sus fuentes y las condiciones de su posibilidad, y además limpiar y allanar el terreno. Si en este trabajo espero del lector la paciencia é imparcialidad de un *juez*, allí he de necesitar de la benevolencia y auxilio de un *colaborador*; pues por completa que fuera la manera como han sido expuestos en la crítica los *principios* que para el sistema han de servir, la presentacion del sistema exige que no se omita ninguno de los conceptos *derivados*, que no pueden traerse *á priori* y que es preciso buscar poco á poco. Además, como ya toda la síntesis de los conceptos estará agotada en la crítica, se exigirá en el sistema que se haga otro tanto con el *analísis*. Lo cual despues de todo facilita y ameniza el trabajo.

Prefacio de la segunda edicion.

(1787.)

Si en el trabajo de los conocimientos que pertenecen á la obra de la razon se sigue ó no la senda segura de la ciencia, cosa es que por los resultados bien pronto se juzga. Si despues de mil disposiciones y preparativos se encuentra el lector detenido en el momento de alcanzar el fin, ó si para llegar hasta él, se exige de continuo el retroceder y de nuevo emprender otro camino, ó si no es posible poner acordes á los diferentes colaboradores sobre la manera de proseguir el fin comun, es preciso convencerse que el tal estudio está muy lejos de haber entrado en la segura senda de la ciencia, y que cuanto se ha estado haciendo es un simple ensayo. Y constituye un servicio para la razon descubrir en dónde será posible hallar este camino, áun á costa de abandonar, como cosa vana, mucho de lo que se ha adquirido sin reflexion en el fin propuesto.

Que la Lógica ha entrado en esta segura vía desde los tiempos más atiguos lo prueba el que desde Aristóteles no ha tenido que retroceder un sólo paso, á no ser que se considere que no ha habido perfeccion al despojarla de algunas sutilezas inútiles, ó al darla una claridad

más acabada en la exposicion, cosas que más pertenecen á la elegancia que á la seguridad de la ciencia. Es tambien digno de atencion que tampoco haya podido dar hasta ahora, ningun paso hácia adelante, y que, segun toda apariencia, parece ya cerrada y acabada. Cuando algunos modernos han tratado de extenderla introduciendo capítulos, ya de *psicología*, sobre las diversas facultades de conocer (imaginacion, ingenio); ya de *metafísica*, sobre el orígen del conocimiento, ó sobre las diferentes especies de certidumbre, segun la diversidad de los objetos (idealismo, escepticismo, etc.); ya de *antropología*, sobre los prejuicios (sus causas y remedios), sólo han hecho palpable la ignorancia que tienen de la propia naturaleza de esta ciencia. Cuando se traspasan los límites de una ciencia y se entra en otra, no es un aumento lo que se produce, antes bien una desnaturalizacion. Los límites de la Lógica están claramente determinados, al ser una ciencia que sólo expone y demuestra rigurosamente las reglas formales de todo pensar (ya sea este *á priori* ó empírico, ya tenga tal orígen ú objeto, ya encuentre en nuestro espíritu obstáculos naturales ó accidentales).

Si tan ventajosa es la situacion de la Lógica, débelo únicamente á los puntos á que se limita, que la autorizan y hasta la obligan á hacer abstraccion de todos los objetos de conocimiento y de sus diferencias, de suerte que el entendimiento sólo tiene que ocuparse en sí propio y en su forma. Pero para la Razon, que no sólo se ocupa en sí, sino tambien en los objetos, ha debido ser empresa más difícil entrar en las verdaderas vías de la ciencia. La Lógica sirve por ese motivo de propedéutica, y es una especie de vestíbulo para las ciencias; y así, al hablar de conocimientos, se tiene ya supuesta una Lógica que los juzga, aunque por otra parte sea necesario acudir á las ciencias objetivas y propia-

mente dichas para adquirir un verdadero conocimiento.

Ahora, al existir lo que decimos Razon en estas ciencias, es preciso que algo sea conocido *á priori*. El conocimiento este puede relacionarse con sus objetos de dos maneras: ó simplemente *para determinar* éste y su concepto (que en otra parte debe haberse dado), ó para *realizarlo*. El primero es un *conocimiento teórico* de la Razon; el segundo un *conocimiento práctico*. En ámbos casos la parte *pura* del conocimiento, más grande ó más pequeña, y que es aquella en donde la Razon determina absolutamente *á priori* su objeto, merece que se la estudie antes y por separado, á fin de no mezclarla con lo que otras fuentes aporten, pues es una hacienda mal entendida la de gastar ciegamente lo que se percibe; que despues no se sabe distinguir, cuando las circunstancias apuran, la parte de gastos que hay que disminuir de la otra que las entradas pueden sostener.

Las *matemáticas* y la *física* son los dos conocimientos teóricos de la Razon, que determinan *á priori* sus *objetos*; la primera de un modo completamente puro; la segunda, por lo ménos en parte, y despues á medida que lo permiten otras fuentes de conocimiento, que no son la Razon.

Las matemáticas, desde los tiempos más remotos á que alcanza la historia de la Razon humana en la maravillosa Grecia, han seguido siempre el seguro camino de la ciencia. No se crea, empero, que haya sido para esa ciencia tan fácil como para la Lógica, donde la Razon sólo en sí misma se ocupa, descubrir su real camino, ó mejor dicho, construírselo, pues me inclino á creer que por largo tiempo (particularmente entre los egipcios) fué un mero tanteo, y que el gran cambio que experimentó, debe atribuirse á una *revolucion* producida por el feliz éxito de un ensayo que algun hombre hacia, acertando con él á entrar en el camino que debia tomarse

para no errar por más tiempo, y que desde ese momento quedaron abiertas y trazadas las vías seguras de la ciencia. La historia de esta revolucion en el pensamiento y la del hombre dichoso que la efectuó, con ser aún más notables que el descubrimiento del camino por el célebre cabo, no han llegado á nosotros. Segun las noticias que Diógenes de Laercia nos trasmite, no debió pasar desapercibida para los matemáticos la grándísima importancia del cambio que sufrió esa ciencia al entrar en el nuevo camino, antes al contrario, vemos que se guardó eterna memoria del que se supone fué inventor de los elementos más simples de la demostracion geométrica, y que, segun el juicio comun, no han menester prueba alguna. El primero que demostró el *triángulo isósceles* (1) (llámese Thales ó como se quiera) dió un gran paso. Por el hecho observó que para conocer las propiedades de una figura, no convenia guiarse por lo que en la figura contemplaba, y ménos en su simple concepto, que lo que le correspondia es señalar lo que él mismo habia introducido con su pensamiento, y compuesto despues (por construccion). Vió tambien que, si algo con certeza queria saber *á priori*, no admitiera cosa que no fuere consecuencia necesaria de que lo él mismo, por medio de su concepto, habia puesto en el objeto.

No sucedió lo mismo con la Física, que hubo de tardar mucho más tiempo en encontrar las grandes vías de la ciencia; pues apenas hace siglo y medio que la proposicion del profundo *Bacon de Verulam* causó este descubrimiento ó por lo ménos dió pié, por estar ya muy preparado el camino; pero de todas suertes fué una com-

---

(1) Aunque en el texto dice equilátero, bien se advierte el error que, por otra parte, Kant hizo notar á G. Schütz, en una carta que le dirigió el 25 de Enero de 1787. Así lo reconocen Rosenkranz, Hartenstein, Kirchmann y cuantos han publicado ediciones de las obras de Kant.—(*N. del T.*)

pleta revolucion del pensamiento. Solo hablo aquí de la física que se funda en principios empíricos.

Cuando *Galileo* hizo rodar sobre un plano inclinado las bolas cuyo peso habia señalado, ó cuando *Torricelli* hizo que el aire soportara un peso que él sabia ser igual á una columna de agua que le era conocida, ó cuando más tarde *Stahl* trasformó metales en cales y estas á su vez en metal, quitándole ó volviéndole á poner algo (1), puede decirse que para los físicos apareció un nuevo dia. Se comprendió que la razon solo descubre lo que ella ha producido segun sus propios planes; que debe marchar por delante con los principios de sus juicios determinados segun leyes constantes, y obligar á la naturaleza á que responda á lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje. De otro modo no seria posible coordinar en una ley necesaria observaciones accidentales que al azar se han hecho sin plan ni direccion, cuando precisamente es lo que la razon busca y necesita. La razon se presenta ante la naturaleza, por decirlo así, llevando en una mano sus principios (que son los sólos que pueden convertir en leyes á fenómenos entre sí acordes), y en la otra, las experiencias que por esos principios ha establecido; haciendo esto, podrá saber algo de ella, y ciertamente que no á la manera de un escolar que deja al maestro decir cuanto le place, ántes bien, como verdadero juez que obliga á los testigos á responder á las preguntas que les dirige. De suerte, que si bien se advierte debe la física toda la provechosa revolucion de sus pensamientos á la ocurrencia de que sólo debe buscar en la Naturaleza (no inventar) aquello que la Razon misma puso en conformidad con lo que se desea saber, y que por sí sola no seria fac-

(1) No sigo rigurosamente el curso de la historia del método experimental, cuyos primeros comienzos no son todavía muy bien conocidos.

tible alcanzar. Á esta revolucion debe principalmente la física haber entrado en el seguro camino de la ciencia, despues de haber sido por largos siglos un simple ensayo y tanteo.

La Metafísica, aislado conocimiento especulativo de la Razon, que nada toma de las enseñanzas de la Experiencia y que sólo se sirve de simples conceptos (no como las Matemáticas, mediante aplicacion de los conceptos á la intuicion), donde, como es natural, campea por sí sola la Razon, no tiene la dicha de haber podido entrar en el seguro camino de una ciencia; ¡ésta, que es de las ciencias la más antigua y de tal naturaleza, que áun sumiéndose las restantes en las tinieblas de una destructora barbárie, jamás dejaria de existir! Pero en esa ciencia la Razon tropieza con las mayores dificultades áun para comprender *á priori* las leyes que la más vulgar experiencia confirma (como ella pretende). Así, que el camino que se traza no es firme ni seguro, y mil veces es menester de nuevo rehacerlo, pues no conduce á donde se deseaba llegar.

Y por lo que toca á la armonía de las afirmaciones entre sus adeptos, está tan lejos de ello, que más bien parece campo de combate hecho expresamente para ejercitar en asaltos sus fuerzas, en donde nunca ha adquirido uno de los combatientes el más reducido terreno para edificar con alguna duracion el fruto de su victoria. Es necesario que nos convenzamos de que la marcha de esta ciencia ha sido hasta ahora incierta, el de un tanteo (*Herumtappen*), y hecha, lo que es ciertamente más triste, por medio de simples conceptos.

¿En qué consiste, pues, que la ciencia aún no ha podido encontrar aquí un camino seguro? ¿Es acaso imposible? ¿Por qué la Naturaleza incita á nuestra Razon, con esos incansables esfuerzos, hácia ese camino, como si ese fuera su más principal negocio? Todavía ¡cuán poco fundamen-

to tenemos para confiarnos á nuestra razon; ella, que no sólo nos abandona en el asunto que más nuestra curiosidad excita, sino que, alimentándonos de ilusiones, al fin nos engaña! ¿Será, tal vez, que hasta ahora ha carecido de dicho camino? Pero entónces, ¿qué indicio tenemos para esperar que las nuevas investigaciones nos harán más dichosos que los que nos han precedido?

Con el ejemplo de las matemáticas y la física, que son hoy lo que son, por efecto de una revolucion en un solo momento hecha, podiamos creer que el hecho es muy importante, y que merece se reflexione sobre el punto esencial del cambio de método que tan ventajoso les ha sido, y que acaso fuera bueno imitarlas, al ménos en tanto cuanto lo permite la analogía que entre ellas (conocimientos racionales) y la Metafísica existe. Hasta nuestros dias se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos. Pero tambien han fracasado por esa disposicion cuantos ensayos se han hecho de construir por conceptos algo *á priori* sobre esos objetos, lo cual, en verdad, extenderia nuestro conocimiento. Ensáyese, pues, aún á ver si no tendriamos mejor éxito en los problemas de la Metafísica, aceptando que los objetos sean los que deban reglarse por nuestros conocimientos, lo cual conforma ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *á priori* de esos objetos, el cual asegura algo de ellos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico, que, no pudiendo explicarse bien los movimientos del cielo, si admitia que todo el sistema sideral tornaba al rededor del contemplador, probó si no seria mejor suponer que era el espectador el que tornaba y los astros los que se hallaban inmóviles. Puédese hacer con la Metafísica un ensayo semejante, en lo que toca á la *intuicion* de los objetos. Si la intuicion debe reglarse por la naturaleza de los objetos, yo no compren-

do entónces cómo puede saberse de ellos algo *á priori*; pero, réglese el objeto (como objeto de los sentidos) por la naturaleza de nuestra facultad intuitiva, y entónces podré representarme perfectamente esa posibilidad. Mas como yo no puedo quedarme en esas intuiciones, si es que han de ser conocimientos, sino que en tanto que son representaciones debo referirlas á alguna cosa que sea objeto, y como estos últimos deben ser determinados por ellas, he de admitir, ó que los *Conceptos*, por los cuales cumplo esa determinacion se reglan tambien por los objetos, lo cual me pone otra vez en el mismo apuro de saber cómo puedo conocer algo de ellos *á priori*, ó reconocer que los objetos, ó lo que es lo mismo, que la *Experiencia*—en la cual únicamente (como objetos dados) pueden ser conocidos,—se regla por estos conceptos, en lo que veo inmediatamente una manera más fácil de salir del apuro. En efecto, la Experiencia misma es una especie de Conocimiento, que exige la presencia del Entendimiento, cuya regla tengo que suponer en mí ántes de que ningun objeto me sea dado, y por consiguiente *á priori*. Esta se manifiesta por medio de conceptos *á priori* que sirven, por lo tanto, para reglar necesariamente á todos los objetos de la Experiencia, y con los cuales tienen tambien que conformar. Por lo que á los objetos toca, al ser sólo pensados por la Razon, y esto de una manera necesaria, pero sin poder en modo alguno darse en la Experiencia (por lo ménos de la manera como la Razon los piensa), los ensayos que se han hecho para pensarlos (pues deben poderse pensar) suministrarán, segun esto, una magnífica piedra de toque para lo que tomamos como método variable de la manera de pensar, á saber, que sólo conocemos *á priori* en las cosas lo que hemos puesto en ellas (1).

---

(1) Este método, tomado de los físicos, consiste, pues, en indagar los

Este ensayo suministra lo que se pide y asegura á la Metafísica en su primera parte la vía segura de una ciencia, pues en ella sólo se ocupa él de conceptos *á priori*, cuyos correspondientes objetos pueden ser dados en una experiencia que conforme con esos conceptos. En efecto, segun este cambio de método en el modo de pensar, puede explicarse claramente la posibilidad de un conocimiento *á priori*, y lo que aún es más, dar pruebas suficientes de las leyes que fundamentan *á priori* la naturaleza, considerada ésta como el conjunto de los objetos de la Experiencia; cosas ámbas totalmente imposibles segun el procedimimiento hasta ahora empleado. Pero resulta de esta deduccion de nuestra facultad de conocer *á priori* en la primera parte de la Metafísica un producto extraño y en apariencia perjudicial al fin que se propone la segunda parte, á saber: que nosotros no podemos con él traspasar los límites de la Experiencia, lo que es sin embargo el capital asunto de esta ciencia. Mas aquí precisamente dá el experimento una contraprueba de la verdad del resultado de aquella primera apreciacion de nuestro conocimiento racional *á priori*, á saber: que éste sólo se refiere á fenómenos, dejándonos

---

elementos de la Razon pura en aquello *que se puede confirmar ó refutar por un experimento*. Mas para la prueba de las proposiciones de la Razon pura, particularmente cuando han traspasado los límites de toda Experiencia posible, no se pueden hacer experimentos con *Objetos* (como en la Física);—por lo tanto, eso sólo será factible con *Conceptos* y *Principios* que admitimos *á priori*, es decir, instituyéndolos de modo que los mismos Objetos sean, *por una parte*, objetos de los sentidos y del entendimiento, es decir, de la Experiencia; y *por otra parte*, únicamente como objetos que solo se piensan, y de la sola Razon aislada y esforzándose en ir aún más allá de los límites de la Experiencia; por lo tanto, pueden ser considerados desde dos partes distintas. Hállase, pues, que cuando se considera á las cosas desde ese doble punto de vista, se obtiene la conformidad con el Principio de la Razon pura; mientras que bajo uno solo causan una inevitable contradiccion de la Razon consigo misma, y el experimento decide entónces en pró de la exactitud de aquella distincion.

sin conocer á la cosa en sí, por más que para sí misma sea real. Porque lo que nos impulsa de una manera necesaria á ir más allá de los límites de la experiencia y de todos los fenómenos, es lo *incondicionado* (1) que la Razon necesariamente exige á la cosa en sí y con pleno derecho á todo lo condicionado; pidiendo así la perfeccion de la série de las condiciones. Hállase, pues, cuando se admite que nuestro conocimiento experimental se regla por los objetos como cosas en sí, que lo incondicional no puede *concebirse sin contradiccion;* al contrario, admitiendo que nuestra representacion de las cosas, tal como nos son dadas, no se regla por éstas como si fueran cosas en sí, sino que estos objetos, como fenómenos que son, se reglan por nuestra manera de representar, *desaparece entónces la contradiccion.* Y si consecuentemente se admite que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en tanto que nos son conocidas (nos son dadas), sino en tanto que no nos son conocidas, es decir, en las cosas en sí, queda entónces demostrado que lo que antes sólo habiamos admitido como ensayo, está perfectamente establecido (2). Pero despues de haber rehusado á la razon especulativa todo progreso en el campo de lo suprasensible, queda todavía por indagar si no hay en su conocimiento práctico datos que la permitan determinar el concepto racional y trascendente de lo absoluto y de qué manera puede extender, conforme con el deseo de la metafísica, nuestro conocimiento *á*

(1) *Unbedingte*, sin condicion, es decir, lo absoluto.

(2) Este experimento de la Razon pura tiene mucho de semejante con el del químico, al que muchas veces se llama ensayo de *reduccion*, ó en general el *procedimiento sintético*. El *analisis* del metafísico divide el conocimiento puro *á priori* en dos elementos muy distintos, á saber: el de las cosas como fenómenos, y el de las cosas en sí mismas. La *dialéctica* une ámbas de nuevo para la *conformidad* con la idea racional y necesaria de lo *incondicionado* y halla que esta conformidad nunca puede tener lugar sino por medio de aquella distincion que es, por tanto, verdadera.

priori más allá de los límites de la experiencia, aunque solo en su sentido práctico. Con el procedimiento indicado, la Razon especulativa nos ha dejado al ménos un lugar para esa extension, aunque vacío y sin haberlo podido llenar ella misma; pero lo tenemos y á nosotros nos toca y hasta se nos excita á que lo llenemos por medio de datos prácticos y siempre que tengamos medios de llevar la empresa á feliz término (1).

La obra de la Crítica de la Razon pura especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la Metafísica, y realizar de este modo una revolucion semejante á la que han experimentado la Física y Geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque á la vez traza todos sus contornos, así en lo que á sus límites se refiere, como á toda su estructura interior. Porque la Razon pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe justipreciar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la eleccion de objetos de pensar y enumerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema de metafísica. Y puede realizarlo, porque, en lo que al primer punto toca, no puede atribuirse en el conocimiento *á priori* á los objetos más que lo que el su-

(1) Así demostraron las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes la decidida certeza de lo que en un principio Copérnico sólo tomó como hipótesis, é hicieron ver al mismo tiempo la fuerza invisible que une el Universo (la atraccion *newtoniana*), la cual nunca hubiera sido descubierta si el primero no se hubiera atrevido, obrando en contra de los sentidos, pero de la verdadera manera, á buscar los movimientos observados, no en los objetos celestes, sino en su espectador. La variacion de método que yo propongo en la crítica, semejante como ya he dicho á aquella hipótesis, aunque en el tratado mismo esté probada su verdad, no hipotéticamente, sino de una manera apodíctica con la naturaleza de nuestras representaciones de espacio y tiempo y con los conceptos elementales del entendimiento, la presento aquí en el prefacio como hipótesis, á fin de hacer notar el carácter hipotético que siempre tienen todos los ensayos en las reformas de esta clase.

jeto pensante saca de sí mismo; y por lo que al segundo respecta, la Razon pura, en relacion á los principios del conocimiento, constituye en sí misma una unidad completamente aparte, en la que cada miembro existe para los otros, así como en un cuerpo organizado, y los otros para cada uno, y donde no puede aceptarse con plena seguridad ningun principio bajo *una sola* relacion, sin ser al mismo tiempo examinado bajo *todas* las relaciones del uso todo de la Razon pura. Para esto tiene la Metafísica la rara fortuna que ninguna otra ciencia racional que se ocupa con objetos (porque la Lógica sólo trata de la forma del pensar en general) posee, y que consiste en que, una vez que se la encauce, mediante esta Crítica, en las vías seguras de la ciencia, abarcará por completo todo el campo de conocimientos que la pertenecen, dando término á su obra, que trasmitirá despues á la posteridad, á manera de patrimonio que no es ya susceptible de incremento, por cuanto sólo tiene que tratar de los principios y límites de su aplicacion, la cual á su vez ha sido determinada por ella misma. La Metafísica es, pues, susceptible de esta perfeccion, en tanto que es ciencia fundamental, y de ella puede decirse:

Nil actum reputans, si quid superesset agendum.

Pero ¿qué tesoro es ese—se preguntará—el que pensamos legar á la posteridad en una metafísica así depurada por la crítica, pero tambien inmovilizada? Al hojear superficialmente este libro vá á creerse que toda su utilidad es meramente *negativa*, es decir, que sólo nos sirve para vivir apercibidos de que nunca osemos traspasar con la Razon especulativa los límitès de la Experiencia. Esta es, en efecto, su primera utilidad. Mas se advertirá que es tambien *positiva*, así que se comprenda

que los principios con los que puede la Razon especulativa ir más allá de esos límites, no producen una verdadera *ampliacion*, sino ineludiblemente una *restriccion* del empleo de nuestra razon, amenazando así extender á todas las cosas los límites de la sensibilidad, á la que propiamente pertenecen, y concluir de este modo con el uso puro (práctico) de la Razon. De aquí que una Crítica que limita á la Razon en su empleo especulativo, sea, en efecto, *negativa*; pero si al mismo tiempo evita el obstáculo que limita aquel empleo ó hasta amenaza destruirlo, adquiere realmente una utilidad *positiva*, y de las de más grande importancia. Esto se comprenderá tan pronto como lleguemos á convencernos de que existe una aplicacion práctica, y absolutamente necesaria, de la Razon pura (la aplicacion moral), en donde se extiende inevitablemente más allá de los límites de la sensibilidad, y para lo que en nada necesita del auxilio de la Razon especulativa, por más que deba, empero, guardarse de no oponérsela, á fin de no caer en contradiccion consigo misma. Negar utilidad *positiva* á esta obra de la Crítica, equivale á afirmar que la policía no presta un servicio positivo porque su funcion principal consiste en impedir las arbitrariedades que respectivamente pueden temer los ciudadanos, y hacer que cada uno pueda segura y tranquilamente ocuparse en sus negocios. En la parte analítica se demostrará que *Tiempo* y *Espacio* son sólo formas de la intuicion sensible; por consiguiente, que no son nada más que condiciones de la existencia de las cosas en tanto que son fenómenos; tambien se verá que nosotros no poseemos ningun concepto intelectual; tampoco, por lo tanto, ningun elemento para el conocimiento de las cosas hasta que se haya dado á esos conceptos la intuicion que les corresponde, y que, por consecuencia, no podemos tener conocimiento de los objetos como cosas en sí, sino en tanto que son

objetos de la intuicion sensible, es decir, como fenómenos. De esa parte analítica resultará desde luego que todos los conocimientos posibles de la Razon deben limitarse únicamente á los objetos de la Experiencia. Es preciso tambien que se note que aunque aquí se dice que no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí, que queda reservado que, por lo ménos, pueden *pensarse* (1). Pues si así no fuera, se seguiria de ahí la absurda proposicion de que habria apariencias (fenómenos) sin algo que en ellos apareciera. Supóngase ahora que no se hubiera hecho la necesaria distincion que nuestra Crítica ha establecido entre las cosas como objetos de la experiencia y esas cosas mismas como cosas en sí; entónces tendrá que valer absolutamente para todas las cosas en general como causas eficientes, el principio de causalidad, y por consiguiente, el mecanismo natural que él determina. Yo no podria decir de un mismo sér, por ejemplo, del alma humana, que su voluntad es libre y que al mismo tiempo esté sujeta á la necesidad de la Naturaleza, es decir, que no sea libre, sin que con el hecho caiga en la más palpable contradiccion.

No puedo hacer esto, porque en ámbas proposiciones he supuesto al alma con *la misma significacion*, á saber: como Cosa en general (como cosa en sí), lo que no puede ménos de suceder sin una prévia crítica. Si la Crítica no ha errado al enseñarnos que tomemos el objeto con *dos*

---

(1) Para *conocer* un objeto se exige que podamos demostrar su posibilidad (ya por el testimonio de la experiencia de su realidad, ó *á priori* por la Razon). Pero yo puedo *pensar* lo que quiera con tal que no me ponga en contradiccion conmigo mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar si en el conjunto de todas las posibilidades hay ó no un objeto que le corresponda. Para dar una realidad objetiva á semejante concepto (es decir, posibilidad real, pues la primera era solamente lógica) necesitase ya algo más. Pero este *algo más* no es necesario buscarle en las fuentes teóricas del conocimiento, porque puede estar en las prácticas.

significaciones diferentes, á saber: como fenómeno y como cosa en sí; si la deduccion de sus conceptos intelectuales es exacta, y si, por consiguiente, el principio de causalidad ha sido tomado para las cosas sólo en la primera significacion, es decir, cuando son objetos de la Experiencia, y no están sujetos á él por tanto en la segunda significacion; por una parte, puédese concebir esa misma voluntad, *no siendo libre*, cuando actúa en los fenómenos (en los actos visibles), porque está entónces conforme con la necesidad de la ley física, y por otra, sin embargo, no sometida á aquel principio, en tanto que pertenece á las cosas en sí, y como *libre*, sin que en esto produzca contradiccion alguna. Ahora bien; no obstante de que bajo ese segundo aspecto yo no puedo *conocer* mi alma con la Razon especulativa (y ménos todavía por la observacion empírica), y por consiguiente tampoco la *libertad*, cual propiedad de un sér, á quien atribuyo actos en el mundo sensible, porque entónces me seria necesario conocerle de un modo determinado en su existencia, y á la vez fuera del Tiempo (cosa imposible, pues no puedo suministrar á mi concepto intuicion alguna), sin embargo, puedo pensar la libertad, á pesar de todo esto, es decir: que al ménos esta idea no contiene en sí una contradiccion si se ha establecido la distincion crítica de las dos maneras de representacion (la sensible y la intelectual), la restriccion de los conceptos puros intelectuales y tambien, por consiguiente, de los principios que de ellos proceden. Sentemos ahora que la moral supone necesariamente la libertad (en el más riguroso sentido) como propiedad de nuestra voluntad, poniendo *á priori* como *datos* de la Razon principios prácticos originarios en ella misma, absolutamente imposibles sin esta suposicion; pero que la Razon especulativa haya demostrado que es absolutamente imposible concebir esa libertad; esa suposicion entónces, conviene á

saber, la Moral, tendria necesariamente que ceder su lugar á aquella otra, cuya contraria encierra una manifiesta contradiccion, es decir, que la libertad, y con ella la moralidad (cuya contraria no contiene contradiccion cuando no ha sido la libertad supuesta), se supeditan al *mecanismo de la naturaleza*. Mas como para la Moral sólo se necesita que la libertad no esté en contradiccion consigo misma, y al ménos pueda ser concebida, sin ser indispensable un mejor conocimiento, y por tanto no presentán ningun obstáculo al mecanismo natural de la accion misma (tomada en otra relacion) la ciencia de la Moral, puede perfectamente conservar su lugar, así como la Física el suyo. Esto no hubiera sido descubierto si la Crítica no nos hubiera mostrado ántes la decidida ignorancia que tenemos de las cosas en sí, y no hubiera limitado á simples fenómenos cuanto teóricamente podemos *conocer*. Esta misma utilidad positiva de los principios críticos de la Razon pura podria tambien mostrarse relativamente á la idea de *Dios*, *simplicidad* de nuestra *alma*, y que no toco aquí en obsequio á la brevedad. Yo no puedo, pues, *admitir Dios*, la *libertad* y *la inmortalidad* para el necesario uso práctico de mi Razon, sin *negar* al mismo tiempo las inmensas pretensiones de la Razon especulativa á vagarosos conocimientos; porque para llegar á estos tiene que servirse de principios que no alcanzando realmente más que á los objetos de la Experiencia, trasforman en fenómeno á cuanto se les aplica, áun cuando no pueda ser objeto de experiencia, y demuestran así la imposibilidad de toda *extension práctica* de la Razon pura. Me ha sido, pues, preciso suprimir *el saber* para dar lugar á la *creencia*. El dogmatismo en Metafísica, es decir, el prejuicio de hacer que proceda ella sin la prévia Crítica de la Razon pura, es la verdadera fuente de toda esta incredulidad, contraria á la moral, y por sí misma siempre dogmática.

Si no es, pues, imposible legar á la posteridad una Metafísica sistemática, construida sobre el plan de la Crítica de la Razon pura, no es cosa de poco valor lo que se la trasmite, ya sólo se piense en la cultura que la razon obtendrá en general, entrando en la segura senda de la ciencia, en vez de vagar locamente y á ciegas y de entregarse á vanas divagaciones, como sin la crítica vemos que hace: ya meramente por el mejor empleo del tiempo de una juventud estudiosa, que el dogmatismo ordinario, desde tan temprana edad, engrie é impulsa á hablar sutilmente de cosas de que nada entiende, ni entenderá él ni nadie en el mundo, ó á descuidar el estudio de las ciencias sérias por andar detrás de nuevos pensamientos y opiniones; y ya principalmente, en vista de la inapreciable ventaja de concluir para siempre con todas las objeciones hechas contra moralidad y religion, siguiendo la manera *socrática*, es decir, por la prueba palpable de la ignorancia de los adversarios.—En el mundo ha habido y habrá siempre una Metafísica, en efecto; pero á su lado se encontrará siempre tambien una Dialéctica de la Razon pura, porque le es peculiar. El asunto capital y más importante de la Filosofía, es, pues, concluir de una vez para siempre con toda su perniciosa influencia, suprimiendo la fuente de los errores.

En esta importante reforma del campo de las ciencias, y á pesar de *la pérdida* que debe sufrir la Razon especulativa en el que hasta ahora conceptuó ser de su propiedad, permanece sin embargo todo con su mismo interés general, y la utilidad que hasta ahora sacaba el mundo de las doctrinas de la Razon especulativa es siempre la misma; la pérdida sólo alcanza *al monopolio de las escuelas*, pero de ninguna manera *al interés del hombre*. Pregunto al más tenaz de los dogmáticos si la prueba de la permanencia de nuestra alma despues de la muerte, derivada de la simplicidad de su sustancia; si la de la liber-

tad de la voluntad que se pone en oposicion al mecanismo universal, fundándose en distinciones tan sutiles como impotentes de necesidad práctica subjetiva y objetiva; si la demostracion de la existencia de Dios por medio de la idea de un sér real por excelencia (por la contingencia de lo mudable y la necesidad de un primer motor), le pregunto—digo—si todas esas demostraciones al salir de la escuela han podido llegar hasta el público y ejercer en él la más mínima influencia en sus convicciones. Si esto no ha sucedido, y no puede esperarse que suceda por la ineptitud del entendimiento comun para tan sutiles especulaciones; si más bien, por lo que al primer punto toca, esa disposicion natural en todo hombre de no satisfacerse de nada temporal (como insuficiente para las necesidades de nuestro destino entero) puede hacer que nazca en nosotros la esperanza de una *vida futura;* si en relacion al segundo punto la sola clara exposicion de los deberes en oposicion á todas las exigencias de nuestras inclinaciones nos dá la conciencia de la *libertad*, y si, finalmente—y respecto al tercer punto—el órden magnífico, la belleza y prevision que por todas partes descubrimos en la Naturaleza son capaces por sí solas de producir la creencia en un sábio y magnífico *creador del Universo* y una conviccion fundada que pasa al público en principios racionales; entónces, no solamente queda intacto el dominio de la Razon, pero obtiene más consideracion porque enseña á las escuelas á no pretender en puntos que interesan á toda la humanidad levantar conocimientos más elevados y extendidos que los que puede obtener el gran número (para nosotros respetabilísimo), y á limitarse á la cultura de esas pruebas que todo el mundo puede comprender y que bastan para el fin de la Moral. Esta reforma alcanza, pues, solamente á las arrogantes pretensiones de las escuelas que se consideran (como justamente lo hacen en

otros puntos) como las únicas conocedoras y depositarias de la verdad, y cuyo uso únicamente comunican al público, reservándose siempre la llave *(quod mecum nescit, solus vult scire videri)*. Al mismo tiempo tambien se han tenido en cuenta las pretensiones más razonables de los filósofos especulativos. Quedan siendo siempre los depositarios esclusivos de una ciencia útil al público, sin que lo sepa, es decir, de la Crítica de la Razon; porque no puede nunca llegar á ser popular ni tampoco lo necesita. Porque así como no penetra en la cabeza del pueblo que esos argumentos tan sutiles sean verdades útiles, así tampoco llegan hasta él las no ménos sutiles objeciones que provocan. Mas como las escuelas y cuantos se elevan á la especulacion caen por fuerza en ese doble inconveniente, la Crítica está obligada, mediante una indagacion fundamental de los derechos de la Razon especulativa, á evitar de una vez para siempre el escándalo que tarde ó temprano han de causar en el mismo pueblo las disputas en que los metafísicos (y como tales tambien los teólogos) se enredan sin crítica y que concluyen por falsear sus propias doctrinas.—Por la Crítica solamente pueden ser estirpadas las raices del *materialismo*, *fatalismo*, *ateismo*, *incredulidad*, *fanatismo* y *supersticion*, que pueden perjudicar á todos en general, y finalmente del *idealismo* y *escepticismo*, que son ya principalmente perjudiciales á las escuelas y que difícilmente pasan al público. Si los gobiernos juzgaran conveniente ocuparse de los asuntos de los científicos, todos sus desvelos por las ciencias y por el hombre serian mucho más fecundos si favorecieran la libertad de una Crítica con la cual solamente pueden los trabajos de la Razon marchar sobre un terreno más sólido, y no sosteniendo el ridículo despotismo de las escuelas, que gritan siempre por el peligro público cuando ven romperse sus telas de araña, de las que, sin embargo, nunca el público

tuvo noticias, y cuya pérdida nada puede importarle.

La Crítica no se opone al *procedimiento dogmático* de la Razon en su conocimiento puro, como Ciencia (pues tiene siempre que ser dogmática, es decir, tiene que ser rigurosamente demostrativa por medio de principios fijos *á priori*), sino al *dogmatismo*, es decir, á la pretension de avanzar con un conocimiento puro formado de conceptos (el conocimiento filosófico), y con el auxilio de principios como los que la Razon emplea desde há largo tiempo, sin saber de qué manera y con qué derecho puede hacerlo. *Dogmatismo* es, pues, el procedimiento dogmático de la Razon pura *sin una prévia crítica de su propio poder*. No debe esta oposicion favorecer en nada á esa estéril locuacidad que lleva el pretencioso nombre de popular, ni tampoco al escepticismo que para nada hace caso de la Metafísica, sino que, al contrario, es la Crítica la preparacion indispensable para la institucion de una Metafísica como Ciencia, la cual necesariamente tiene que ser dogmática y rigurosamente sistemática, y por consecuencia escolástica (no popular); porque exigencias son estas de todo punto imprescindibles, al pretender ella cumplir su obra completamente *á priori*, y por consiguiente á la entera satisfaccion de la Razon especulativa. En la ejecucion del plan trazado por la Crítica, es decir en el sistema futuro de la Metafísica, seguiremos entónces el método riguroso del célebre Wolf, el filósofo más principal de todos los dogmáticos, y el primero que dió el ejemplo de cómo por el establecimiento legítimo de los principios, clara determinacion de los conceptos, rigor en las demostraciones y evitando saltos temerarios en las consecuencias, puédese entrar en el seguro camino de la ciencia (ejemplo que ha producido en Alemania el no aún extinguido espíritu de profundidad). Estaba ese filósofo privilegiadamente dotado para colocar á la Metafísica en el camino de la ciencia, á haber

pensado en preparar el terreno por medio de la Crítica del órgano, es decir, de la Razon pura. Falta es esta que, más que á él, debe atribuirse al modo dogmático como en su época se pensaba, y de que nada tienen que echarse en cara ni los filósofos de su tiempo, ni los que le precedieron. Los que rechazan su método y al mismo tiempo el de la Crítica de la Razon pura, no tienen otro propósito que desprenderse de las trabas de la *Ciencia*, y convertir el trabajo en juego, la certeza en opinion y la *Filosofía* en *Filodoxia*.

Ahora, *en lo que á esta segunda edicion toca*, no he querido, como era justo, dejar pasar la ocasion de corregir, en cuanto me es posible, la oscuridad y dificultades que acaso no sin culpa mia, han causado tantas malas interpretaciones á hombres profundos al juzgar este libro. Tanto en las proposiciones como en sus pruebas, así en la forma como en el plan, nada he creido que debia variar, lo que se explica en parte por el largo exámen á que sometí mi obra ántes de presentarla al público, y en parte tambien por la naturaleza del asunto, es decir, por la naturaleza de una Razon especulativa que contiene un verdadero organismo, y donde todo es un órgano, es decir, donde todo existe para cada cosa, y cada cosa para todas las otras, y donde por consecuencia toda imperfeccion, bien sea un error ó una falta, se acusa necesariamente en la práctica. Espero que este sistema conservará siempre en lo futuro esta invariabilidad. Justifico esta confianza, no en una presuncion, sino en la evidencia que nace de experimentar la uniformidad, la igualdad del resultado; así, elevándose de los últimos elementos hasta el todo de la Razon pura, como descendiendo del todo á cada una de las partes (porque este todo se halla por sí mismo dado en el objetivo final de la Razon en la práctica), y tambien porque el intento de variar cualquier parte, áun la más insignificante, trae consigo, no

sólo contradicciones del sistema, sino de la Razon comun. —Pero en la *exposicion* queda aún mucho que hacer, y he tratado en esta edicion de introducir correcciones á fin de evitar así las malas interpretaciones de la Estética, principalmente en el concepto del Tiempo, como la oscuridad de la Deduccion de los conceptos del Entendimiento, así tambien la supuesta falta de evidencia suficiente en las demostraciones de los principios del entendimiento puro, como, por último, la mala interpretacion de los paralogismos de la psicología racional. Mis variaciones en la exposicion (1), no se extienden á más (es decir, solamente alcanzan hasta el fin del primer capítulo de la dialéctica trascendental), porque me faltaba tiempo para continuarlas, y porque tambien lo restante no ha causado hasta ahora ninguna mala interpretacion en jueces aptos é imparciales. Sin embargo, con los elogios que merecen, aquellos de cuyo consejo me he servido, observarán en su lugar las advertencias, de que no he prescindido. Pero las correcciones que he hecho han causado un perjuicio al lector, que no ha sido factible remediar, á no dar al volúmen extraordinarias proporciones. Alguno echará en falta partes que han debi-

---

(1) Lo que propiamente he añadido, y para eso sólo á manera de demostracion, es la adicion que he hecho al incluir una nueva refutacion del *Idealismo* psicológico y una prueba rigurosa (la única posible, segun mi creencia) de la realidad objetiva de la intuicion externa. Por inofensivo que el idealismo pueda ser á los fines esenciales de la Metafísica (lo que en el hecho no tiene lugar), es, sin embargo, un escándalo para la Filosofía y para la Razon humana que haya de admitirse la existencia de los objetos exteriores (de los cuales, sin embargo, recibimos toda la materia para el conocimiento, áun el interno) sólo á guisa de *creencia*, y que cuando á alguien se le ocurre ponerlo en duda, no tengamos pruebas satisfactorias.—Como hay alguna oscuridad en las espresiones de la prueba, suplico que se le modifique como sigue (a):

(a) La modificacion pedida aquí por Kant la hemos colocado, indicándolo préviamente, en el lugar que se le señala.

(*N. del T.*)

do ser suprimidas ó aminoradas, y que aunque no pertenecen esencialmente á la mayor ó menor perfeccion del todo, pueden, sin embargo, servir para otro fin; pero he debido hacerlo para dar sitio á una exposicion ahora más clara, segun creo, y que sin variar en el fondo nada absolutamente en las proposiciones y sus demostraciones, se separa bastante aquí y allá del método expositivo de la anterior para que permitiera se la intercalara en esta. Pero este ligero perjuicio que por otra parte puede cada uno reparar comparando la primera edicion, está suficientemente compensado con la claridad que ahora tiene. Con gran gusto he advertido en diversos escritos (ya por juicios sobre diferentes libros, ya en disertaciones especiales) que el espíritu de profundidad no ha perecido en Alemania, sino que sólo estuvo momentáneamente enmudecido por la moda de una extraordinaria libertad del pensar, y que los espinosos senderos de la Crítica no han impedido penetrar á talentos claros y valerosos y alcanzar las únicas vías que pueden conducir á una ciencia de la Razon pura, escolástica, es cierto, pero por eso mismo duradera y por tanto eminentemente necesaria. A estos hombres de mérito que á la profundidad de las ideas unen el brillo de un talento de exposicion (lo cual no presumo poseer), dejo encomendada la conclusion de mi trabajo y el corregir las imperfecciones que en este respecto existen. Porque el peligro aquí no es ser refutado, sino el no ser comprendido. Por mi parte, no puedo entrar en todas las discusiones que mi obra provoque, aunque no por eso deje de estar siempre atento á todas partes á fin de apuntar cuidadosamente todo lo que se me diga, así venga de un amigo como de un contrario, y utilizarlo convenientemente en la futura ejecucion del sistema de esta propedéutica. Como al hacer este trabajo me encuentro en edad algo avanzada (cumplo en este mes sesenta y

cuatro años), debo economizar mucho el tiempo si he de realizar mi plan: publicar la Metafísica de la Naturaleza y tambien la de las costumbres, que corroborarán la exactitud de la Crítica de la Razon especulativa y la de la práctica. Dejaré á los hombres de mérito que se han asimilado mi obra, la aclaracion de las casi inevitables oscuridades en un primer comienzo, así como tambien la defensa de toda ella. Todo tratado filosófico tiene en lugares aislados sus sitios flacos (porque no es invulnerable como el matemático), aunque la organizacion del sistema considerado como una unidad, no corra ningun riesgo; pero para abarcar todo el conjunto de un sistema cuando es nuevo, hay muy pocos que tengan suficiente fuerza de espíritu, y ménos aún experimenten al hacerlo un placer porque toda novedad les es inoportuna. No hay escrito alguno, principalmente los que tienen cierto carácter libre, en donde no se crea descubrir contradicciones entresacando partes del todo y al compararlas entre sí, lo que á los ojos de aquellos que se guian por juicios agenos produce un efecto muy perjudicial, mientras que para el que se ha apoderado de la idea del todo, tienen una fácil resolucion. Pero cuando una teoría tiene en sí solidez, la accion y la reaccion que tanto la amenazaban al principio con los mayores peligros, sirven al fin y al cabo para borrar las desigualdades, y bien pronto se ocupan de ella hombres imparciales, penetrantes y verdaderamente filósofos populares que la dan la apetecida elegancia.

Koenigsberg, Abril, 1787.

INTRODUCCION.

I.

DE LA DISTINCION DEL CONOCIMIENTO PURO DEL EMPÍRICO.

No se puede dudar que todos nuestros conocimientos comienzan con la experiencia, porque, en efecto, ¿cómo habria de ejercitarse la facultad de conocer, si no fuera por los objetos que, excitando nuestros sentidos de una parte, producen por sí mismos representaciones, y de otra, impulsan nuestra inteligencia á compararlas entre sí, enlazarlas ó separarlas, y de esta suerte componer la materia informe de las impresiones sensibles para formar ese conocimiento de las cosas que se llama experiencia? En el tiempo, pues, ninguno de nuestros conocimientos precede á la experiencia, y todos comienzan en ella.

Pero si es verdad que todos nuestros conocimientos comienzan *con* la experiencia, todos, sin embargo, no proceden de ella, pues bien podria suceder que nuestro conocimiento empírico fuera una composicion de lo que recibimos por las impresiones y de lo que aplicamos por nuestra propia facultad de conocer (simplemente escitada por la impresion sensible), y que no podamos distin-

guir este hecho hasta que una larga práctica nos habilite para separar esos dos elementos.

Es, por tanto, á lo ménos, una de las primeras y más necesarias cuestiones, y que no puede resolverse á la simple vista, la de saber si hay algun conocimiento independiente de la experiencia y tambien de toda impresion sensible. Llámase á este conocimiento *á priori*, y distínguese del empírico en que las fuentes del último son *á posteriori*, es decir, que las tiene en la experiencia.

Sin embargo, la expresion *á priori* no determina todo el sentido de la precedente cuestion; pues suele decirse que podemos tener *á priori*, ó en parte al ménos, muchos de nuestros conocimientos derivados de la experiencia, porque no los hemos tomado inmediatamente de ella, sino que proceden de reglas generales; sin advertir que esas reglas se derivan tambien de la misma experiencia. Así se dice de aquel que mina los cimientos de su casa, que debia saber *á priori* que ésta se derrumbaria, en otros términos, que no debia esperar á que la experiencia se lo demostrase; pero eso no puede saberse sino *á posteriori*, pues ¿quién, sino la experiencia, nos enseña que los cuerpos son pesados y que, aislados de todo apoyo, caen?

Entenderemos, pues, en lo sucesivo por conocimientos *á priori*, no aquellos que de un modo ú otro dependen de la experiencia, sino los que son absolutamente independientes de ella; á estos conocimientos son opuestos los llamados *empíricos*, ó que sólo son posibles *á posteriori*, es decir, por la experiencia. Entre los conocimientos *á priori*, llámase *puro* aquel que carece absolutamente de empirismo. Así, por ejemplo, «todo cambio tiene una causa,» es un principio *á priori*; pero no puro, porque el concepto de cambio sólo puede formarse con la experiencia.

II.

Nos hallamos en posesion de ciertos conocimientos *á priori*, y el mismo sentido comun no carece siempre de ellos.

Esta es la ocasion de dar una señal por la que podamos distinguir el conocimiento puro del empírico. La experiencia nos muestra que una cosa es de tal ó cual manera; pero no nos dice que pueda ser de otro modo. Digamos, pues, primero: si se halla una proposicion que tiene que ser pensada con carácter de necesidad, esa proposicion es un juicio *á priori*. Si además no es derivada y sólo se concibe como valiendo por sí misma, como necesaria, es entónces absolutamente *á priori*. Segundo, la experiencia no da nunca juicios con una universalidad verdadera y extricta, sino con una generalidad supuesta y comparativa (por la induccion), lo que propiamente quiere decir que no se ha observado hasta ahora una excepcion á determinadas leyes. Un juicio, pues, pensado con extricta universalidad, es decir, que no admite excepcion alguna, no se deriva de la experiencia y tiene valor absoluto *á priori*. Por tanto, la universalidad empírica no es más que una extension arbitraria de valor, pues se pasa de un valor que corresponde á la mayor parte de los casos, al que corresponde á todos ellos, como, por ejemplo, en esta proposicion: «Todos los cuerpos son pesados.» Al contrario, cuando una extricta universalidad es esencial en un juicio, esta universalidad indica una fuente especial de conocimiento, es decir, una facultad de conocer *á priori*. La necesidad y la precisa universalidad son los caractéres evidentes de un conocimiento *á priori*, y están indisolublemente unidos. Pero como en la práctica es más fácil mostrar la

limitacion empírica de un conocimiento que la contingencia en los juicios, y como tambien es más evidente la universalidad ilimitada que la necesidad absoluta, conviene servirse separadamente de estos dos criterios, que cada uno es por sí solo infalible.

Es bien fácil mostrar que realmente hay en el conocimiento humano juicios de un valor necesario y en la más estricta significacion universales; por consiguiente, juicios puros *á priori*. Si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias mismas, no hay más que reparar en las proposiciones matemáticas. Si se quiere otro, tomado del uso comun del entendimiento, puede mostrarse que el principio de todo cambio exige una causa. En este último ejemplo, el concepto de causa contiene de tal modo el concepto de necesidad de enlace con un efecto y de la extricta generalidad de la regla, que desapareceria por completo si, como hizo Hume, quisiéramos derivarlo de la frecuente asociacion de lo que sigue con lo que precede y del hábito (por consiguiente, de necesidad puramente subjetiva) de enlazar las representaciones. Tambien se podria, sin emplear esos ejemplos, probar la realidad de principios puros *á priori* en nuestros conocimientos, por su misma necesidad para la posibilidad de la experiencia, siendo por lo tanto una demostracion *á priori*. Porque, ¿dónde tomaria la experiencia su certidumbre si todas las reglas que empleara fueran siempre empíricas y contingentes? Así, las que tienen ese carácter son difícilmente aceptadas como primeros principios. Bástanos haber manifestado aquí el uso puro de nuestra facultad de conocer de una manera efectiva y los caractéres que le son propios. Pero no es solo en los juicios, sino tambien en los conceptos donde se encuentra un orígen *á priori*. Quitad del concepto experimental de un cuerpo todo lo que tiene de empírico, á saber: color, dureza ó blandura, pesadez, penetrabilidad, y siempre

queda el espacio que ocupaba ese cuerpo (el cual ha desaparecido) y que no podeis destruir. Cuando separais de alguno de los conceptos empíricos de un objeto, corpóreo ó no, todas las propiedades que la experiencia enseña, no podeis, sin embargo, privarle de aquella, mediante la cual le pensais como sustancia ó como dependiente de ella (aunque este concepto de sustancia contiene más determinacion que el de un objeto en general). Debeis, pues, reconocer, convencidos por la necesidad con que este concepto se os impone, que existe *á priori* en nuestra facultad de conocer (1).

---

(1) En lugar de estas dos primeras secciones de la Introduccion, que en la primera edicion solo se componia de dos secciones (I.—Idea de la filosofía trascendental. II.—Division de la Filosofía trascendental) hallábase en ella únicamente lo que sigue:

«La Experiencia es sin duda alguna el primer producto que nuestro entendimiento realiza al elaborar la materia ruda de las sensaciones sensibles. »Es tambien por esto la primera enseñanza y en su marcha tan inagotable en »nuevas enseñanzas, que toda la cadena de las generaciones futuras no care»cerá nunca de nuevos conocimientos recogidos en este suelo. No es ella, sin »embargo, el único campo á que nuestro entendimiento ha de quedar limi»tado. Es verdad que ella nos dice que eso es, pero no que eso tenga que ser »así necesariamente y no de otra manera. Por esta razon no nos da tampoco »una verdadera universalidad, y la Razon, que tanto ansía conocimientos de »este género, se vé más bien excitada por ella que satisfecha. Así, pues, »esos conocimientos, que tienen al mismo tiempo el carácter de una necesidad »intrínseca, deben ser independientes de la Experiencia, y ser por sí mismos »claros y ciertos; llámaselos por este motivo conocimientos *á priori*, y por »el contrario, aquello que solo es tomado de la Experiencia, únicamente *á* »*posteriori* ó empíricamente puede ser conocido.

»Mas nótase ahora, lo que es muy importante, que áun entre nuestras mis»mas experiencias mézclanse conocimientos, cuyo orígen debe ser *á priori*, y »que quizá sólo sirven para poner en relacion á nuestras representaciones sen»sibles. Porque, cuando de las experiencias se hace abstraccion de todo á lo que »á los sentidos pertenece, quedan, sin embargo, subsistiendo ciertos conceptos »primitivos en los juicios de ellos, derivados los que han debido existir *á priori* »é independientes de toda experiencia, porque ellos hacen que se pueda decir, »ó se crea poder decir de objetos que aparecen á los sentidos, más que lo que »la sola Experiencia podria enseñarnos, conteniendo estas afirmaciones ver»dadera universalidad y extricta necesidad, cosas que nunca podria procu»rarnos el conocimiento simplemente empírico.»

III.

La Filosofía necesita una ciencia que determine la posibilidad, los principios y la extension de todos los conocimientos *á priori*.

Hay una cosa aún más importante que lo que precede, y es que ciertos conocimientos por medio de conceptos, cuyos objetos correspondientes no pueden ser dados en la experiencia, se emancipan de ésta y parece que extienden el círculo de nuestros juicios más allá de sus límites.

Y precisamente en estos últimos conocimientos que se eximen del mundo sensible, y á los cuales la experiencia no puede servir de guia ni de rectificacion, residen las investigaciones de nuestra razon, investigaciones que por su importancia nos parecen superiores, y por su fin mucho más sublimes á todo lo que la inteligencia puede aprender en el campo de los fenómenos; investigaciones tan importantes que, abandonarlas por incapacidad, muestra poco aprecio ó indiferençia, y todo lo intentamos áun corriendo el riesgo del error.

Esos inevitables temas de la Razon pura son: Dios, Libertad é Inmortalidad. La ciencia cuyo fin y procedimientos tienden propiamente á la resolucion de esas cuestiones se llama *Metafísica*. Su marcha es, en los comienzos, dogmática; es decir, que emprende confiadamente su trabajo sin tener pruebas de la potencia ó impotencia de nuestra razon para tan grande empresa.

Parecia, sin embargo, natural que al abandonar el terreno de la experiencia, no construyesen inmediatamente un edificio con conocimientos adquiridos sin saber cómo, ó sobre el crédito de principios cuyo orígen ignoramos. Y sin haber asegurado, ante todo, mediante cui-

dadosas investigaciones, de la solidez de sus fundamentos. Al ménos, ántes de empezar á construirlo, deberian haber planteado estas cuestiones: ¿Cómo puede llegar la inteligencia á los conocimientos *á priori*? ¿Qué extension, legitimidad y valor pueden éstos tener? En efecto, nada seria más natural, si esta palabra significa lo que conveniente y racionalmente debe suceder; pero si por ella entendemos lo que de ordinario se hace, nada es más natural que dar al olvido esas cuestiones, pues gozando de certeza una parte de nuestros conocimientos, la matemática, se concibe la halagüeña esperanza de que los demás lleguen al mismo punto. Por otra parte, abandonando el círculo de la experiencia, pueden estar seguros de no ser contradichos por ella. El deseo de extender nuestros conocimientos es tan grande, que sólo detiene sus pasos cuando tropieza con una contradiccion clarísima; pero las ficciones del pensamiento, si están arregladas con cierto cuidado, pueden evitar tales tropiezos, aunque nunca dejen de ser ficciones.

Las matemáticas suministran un brillante ejemplo de lo que podriamos hacer independientemente de la experiencia en los conocimientos *á priori*. Es verdad que no se ocupan más que de objetos y conocimientos que pueden ser representados por la intuicion; pero esta circunstancia fácilmente se puede reparar, porque la intuicion de que se trata puede darse *á priori* por sí misma, y por consiguiente, es apenas distinguible de un simple concepto puro. La propension á extender los conocimientos, imbuida con esta prueba del poder de la Razon, no vé límites para su desarrollo. La ligera paloma agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podria imaginar que su vuelo seria más fácil en el vacío. Así Platon, dejando el mundo sensible, que encierra á la inteligencia en límites tan estrechos, lanzóse en alas de

las ideas por el espacio vacío del entendimiento puro, sin advertir que con sus esfuerzos no adelantaba nada, faltándole punto de apoyo donde sostenerse y asegurarse para aplicar sus fuerzas en la esfera propia de la inteligencia. Pero tal es por lo comun la marcha de la razon humana en la especulacion; termina lo más pronto posible su obra, y no procura, hasta mucho tiempo despues, indagar el fundamento en que descansa. Una vez llegada á este caso, encuentra toda clase de pretestos para consolarse de esa falta de solidez, ó, en último término, rechaza voluntariamente la peligrosa y tardía prueba. Pero lo que nos libra de todo cuidado y recelo durante la construccion de nuestra obra, y áun nos engaña por su aparente solidez, es que una gran parte, y quizás la mayor, del trabajo de nuestra razon, consiste en el análisis de conceptos que ya tenemos formados sobre los objetos. Esto nos procura una infinidad de conocimientos que, si bien es cierto que no son otra cosa que aclaraciones y explicaciones de aquello que ha sido pensado en nuestros conceptos (aunque de una manera confusa), estímanse, sin embargo, como nuevas luces (*Einsichter*), por lo ménos, en cuanto á su forma, por más que no aumenten la materia ni el contenido de nuestros conceptos, sino que simplemente los preparan y ordenan. Como este proceder dá un conocimiento real *á priori*, que sigue una marcha segura y útil, engañada é ilusionada la razon, sin notarlo, entra en afirmaciones de una naturaleza completamente distinta y totalmente extrañas al concepto dado *á priori* y sin que sepa cómo las ha logrado, ni se le ocurra hacerse semejante pregunta. Por esto, pues, trataré desde el principio de la diferencia que hay entre esas dos especies de conocimientos.

IV.

DIFERENCIA ENTRE EL JUICIO ANALÍTICO Y EL SINTÉTICO.

En todos los juicios en que se concibe la relacion de un sujeto á un predicado (considerando sólo los juicios afirmativos, pues en los negativos es más fácil hacer despues la aplicacion), sta relacion es posible de dos maneras: ó el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido en él (de un modo tácito) ó B es completamente extraño al concepto A, si bien se halla enlazado con él. En el primer caso llamo al juicio *analítico*, en el segundo *sintético*. Los juicios analíticos (afirmativos) son, pues, aquellos en que el enlace del sujeto con el predicado se concibe por *identidad;* y aquellos, al contrario, cuyo enlace es sin identidad, deben llamarse *juicios sintéticos*. Podríase tambien llamar á los primeros, *juicios explicativos* y á los segundos, juicios *extensivos*, por la razon de que aquellos no añaden nada al sujeto por el atributo, sino que solamente descomponen al sujeto en conceptos parciales comprendidos y concebidos (aunque tácitamente) en el mismo, mientras que por el contrario los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era en modo alguno pensado en aquel y que no se hubiera producido por ninguna descomposicion. Cuando digo, por ejemplo: «todos los cuerpos son extensos,» es un juicio analítico, porque no tengo que salir del concepto de cuerpo para hallar unida á él la extension, y sólo tengo que descomponerlo, es decir, sólo necesito hacerme conscio de la diversidad que pensamos siempre en dicho concepto para encontrar el predicado; es por tanto un juicio analítico. Al contrario,

cuando digo: «todos los cuerpos son pesados,» el predicado es algo completamente distinto de lo que yo en general pienso en el simple concepto de cuerpo. La adicion de tal atributo dá, pues, un juicio sintético.

Los juicios de la experiencia como tales, son todos sintéticos. Porque seria absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formarle no necesito salir de mi concepto y por consiguiente no me es necesario el testimonio de la experiencia. Que un cuerpo no es extenso, es una proposicion *á priori* y no un juicio de la experiencia, porque antes de dirigirme á la experiencia, tengo ya en mi concepto todas las condiciones del juicio; sólo me resta segun el principio de contradiccion, sacar el predicado del sujeto y al mismo tiempo llegar á ser conscio de la necesidad del juicio, necesidad que nunca puede suministrarme la experiencia. Al contrario, aunque yo no deduzca del concepto de cuerpo en general el predicado «pesado» indica, sin embargo, aquel concepto un objeto de la experiencia, una parte de la experiencia total, á la cual puedo aún añadir otra parte de la misma como perteneciente á ella. Puedo reconocer antes analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extension, impenetrabilidad, forma, etc., etc., las cuales son todas ellas pensadas en este concepto. Mas si estiendo mi conocimiento y observo la experiencia que me ha proporcionado el concepto de cuerpo, hallo enlazada constantemente con todas las anteriores propiedades la de pesadez, y añado por lo tanto sintéticamente este predicado á aquel concepto. Luego mediante la experiencia se funda la posibilidad de la síntesis del predicado «pesado» con el concepto de cuerpo, porque ámbos conceptos, aunque en verdad no están contenidos el uno en el otro, se pertenecen, sin embargo, de una manera contingente como partes de un todo, de

la experiencia, que es un enlace sintético de intuiciones (1).

Pero en los juicios sintéticos *á priori* falta absolutamente ese apoyo. Si debo salir del concepto A para conocer el concepto B enlazado con él, ¿dónde he de apoyarme y cómo hacer para que la síntesis sea posible, no teniendo ya la ventaja de dirigirme al campo de la experiencia? Tomemos la proposicion siguiente: «todo lo que sucede tiene su causa.» En el concepto de algo que sucede, pienso en verdad una existencia, ante la cual ha pasado tiempo y de donde puedo deducir juicios analíticos. Pero el concepto de causa está completamente fuera de aquel, indica algo distinto del suceder y que por lo tanto no está comprendido en el primer concepto. ¿Cómo, pues, atribuir á lo que sucede algo que le es completamente extraño? ¿Y cómo conocer que el concepto de causa, aunque no comprendido en el de suceder, se le refiere sin embargo y hasta le pertenece necesariamente?

---

(1) En lugar del párrafo que acaba de leerse se hallaban en la primera edicion los dos que siguen:

«Resulta de aquí claramente: 1.° que por el juicio analítico nuestro juicio no obtiene extension alguna, sino sólo se descompone y aclara un concepto que ya poseiamos; 2.° que en el juicio sintético se necesita además del concepto del sujeto, algo (llamémosle X) sobre lo cual pueda fundarse el Entendimiento para conocer un predicado que sin hallarse en aquel concepto le pertenece sin embargo.

Los juicios empíricos ó de Experiencia no ofrecen semejante dificultad, pues dicha X es la experiencia toda del objeto, pensado por un concepto A que sólo constituye una parte de esa experiencia. Aunque no se incluya en el concepto de cuerpo en general el predicado de pesantez, ese concepto designa la experiencia completa con solo parte de la misma y que por tanto puede completarse con otras partes que pertenecen al mismo concepto. Puedo primero conocer analíticamente el concepto de cuerpo por las propiedades de extension, impenetrabilidad, forma, etc., etc., que se hallan todas en él comprendidas. Pero extiendo aquí mi conocimiento, y volviendo á la experiencia de donde saqué el concepto de cuerpo, descubro que la propiedad de pesantez va siempre unida con las anteriores. Por tanto, en esa experiencia que hemos llamado X y que está fuera del concepto A, se funda la posibilidad de la síntesis del predicado B (pesantez) con el concepto A (cuerpo).

¿Qué es esa incógnita X en que se apoya el entendimiento cuando cree descubrir fuera del concepto A un predicado que le es ajeno y que sin embargo estima como unido á él? No puede ser la experiencia, puesto que la referida proposicion reune las dos representaciones, no sólo de un modo general, sino que tambien con el carácter de necesidad, es decir, *á priori* y por puros conceptos. En tales proposiciones sintéticas, es decir, extensivas, se funda todo el objeto final de nuestro conocimiento especulativo *á priori;* porque si bien las analíticas son muy importantes y muy necesarias, sólo sirven para lograr la claridad de los conceptos, que es tan indispensable para una segura y ámplia síntesis como una nueva y real adquisicion.

V.

EN TODAS LAS CIENCIAS TEÓRICAS DE LA RAZON, SE HALLAN CONTENIDOS, COMO PRINCIPIOS, JUICIOS SINTÉTICOS «Á PRIORI.»

I. *Los juicios matemáticos son todos sintéticos.* Esta proposicion parece haber escapado hasta hoy á las indagaciones de los que analizan la razon humana, y casi estar opuesta á sus conjeturas, á pesar de su incontrovertible certeza y de la suma importancia de sus consecuencias. Como se observaba que los razonamientos de los matemáticos procedian todos del principio de contradiccion (exigido por la naturaleza de toda certeza apodíctica), se creia tambien que los principios habian sido reconocidos en virtud del mismo procedimiento: en lo que se engañaron, porque si indudablemente una proposicion sintética puede ser considerada segun el principio de contradiccion, esto no es posible dentro de ella misma,

sino suponiendo otra proposicion sintética de la que pueda resultar la contradiccion.

Debe notarse, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *á priori* y no juicios empíricos, porque implican necesidad, la que no puede obtenerse de la experiencia. Mas, si no se quiere conceder esto, limito mi proposicion á las matemáticas puras, cuyo concepto trae consigo el no contener conocimiento empírico, sino solamente *á priori*.

Se podria en verdad creer á primera vista que la proposicion $7+5=12$ es puramente analítica, que procede, segun el principio de contradiccion, del concepto de una suma de siete y cinco. Pero si se la considera con más atencion, se halla que el concepto de suma de siete y cinco no contiene más que la union de los dos números en uno solo, lo que no hace que se piense cuál sea ese número único que comprenda á los otros dos. El concepto de doce no es en modo alguno percibido por solo pensar la union de cinco y siete, y puedo descomponer todo mi concepto de esa suma tanto como quiera, sin que por eso encuentre el número doce. Es preciso, pues, dejar este concepto y recurrir á la intuicion que corresponda á uno de los dos números, quizá á los cinco dedos de la mano ó á cinco puntos (como hace *Segner* en su Aritmética), y añadir sucesivamente al concepto siete las cinco unidades dadas en la intuicion. En efecto, tomo primeramente el número siete, y auxiliándome de mis dedos como intuicion para el concepto cinco, añado sucesivamente al número siete las unidades que hube de reunir para formar el cinco, y así veo producirse el número doce. Que para la adicion de siete y cinco tengo yo la idea de esta suma $7+5$ es verdad; pero no que esta suma sea igual al número doce. La proposicion aritmética es, pues, siempre sintética: lo que se comprende aún más claramente si se toman números mayores, pues entónces

es evidente que, por más que volvamos y coloquemos nuestro concepto cuanto queramos, nunca podremos hallar la suma mediante la simple descomposicion de nuestros conceptos y sin el auxilio de la intuicion.

No son tampoco más analíticos los principios de la Geometría pura. Es una proposicion sintética que la línea recta entre dos puntos es la más corta, porque mi concepto de *recto* no contiene nada que sea cantidad, sino sólo cualidad. El concepto de más corta es completamente añadido y no puede provenir en modo alguno de la descomposicion del concepto de línea recta. Es preciso, pues, acudir aquí á la intuicion, único modo para que sea posible la síntesis.

Algunos pocos principios, que los geómetras presuponen, son realmente analíticos y se apoyan en el principio de contradiccion; pero tambien es verdad que sólo sirven, como proposiciones idénticas, al encadenamiento del método y no como principios, tales como, por ejemplo, $a=a$, el todo es igual á sí mismo: ó $(a+b)>a$, el todo es mayor que la parte. Y, sin embargo, estos mismos axiomas, aunque valen como simples conceptos, son admitidos en las matemáticas solamente porque pueden ser representados en intuicion. La antiguedad de la espresion es la que generalmente nos hace creer que el predicado de tales juicios apodícticos existe ya en nuestros conceptos, y que, por consiguiente, es analítico el juicio. A un concepto dado tenemos que añadir cierto predicado, y esta necesidad pertenece ya á los conceptos. Mas la cuestion no es lo que *debemos* añadir con el pensamiento á un concepto dado, sino lo que realmente pensamos en él, aunque de un modo oscuro. Vemos, pues, que el predicado se une necesariamente al concepto, no como concebido en él, sino mediante una intuicion que á él debe unirse.

II. *La Ciencia de la naturaleza* (Física) contiene, como

principios, *juicios sintético á priori*. Sólo tomaré como ejemplo estas dos proporciones: En todos los cambios del mundo corpóreo la cantidad de materia permanece siempre la misma, ó, en toda comunicacion de movito, la accion y reaccion deben siempre ser iguales. En ámbas vemos, no sólo la necesidad y, por consiguiente, su orígen *á priori*, sino que son proposiciones sintéticas. Porque en el concepto de materia, no percibo yo su persistencia, sino únicamente su presencia en el espacio que ocupa, y, por tanto, voy más allá del concepto de materia para atribuirle algo *á priori* que no habia sido concebido en él. La proposicion no ha sido, pues, concebida analítica, sino sintéticamente, aunque *á priori*, y así sucede con las restantes proposiciones de la parte pura de la Física.

III. *Tambien debe haber conocimientos sintéticos á priori* en la Metafísica, aunque sólo la consideraremos como una ciencia en ensayo; pero que, sin embargo, hace indispensable la naturaleza de la razon humana. La Metafísica no se ocupa únicamente en analizar los conceptos de las cosas que nos formamos *á priori*, y, por consiguiente, en explicaciones analíticas, sino que por ella queremos extender nuestros conocimientos *á priori*, y para el efecto nos valemos de principios que á los conceptos dados añaden algo que no estaba comprendido en ellos y mediante los juicios sintéticos *á priori*, nos alejamos tanto, que la experiencia no puede seguirnos, por ejemplo, en la proposicion: el Mundo debe tener un primer principio, etc., etc. Así, pues, la metafísica consiste, al ménos *segun su fin*, en proposiciones puramente sintéticas *á priori*.

VI.

PROBLEMA GENERAL DE LA RAZON PURA.

Mucho se ha adelantado con haber podido traer á la forma de un sólo problema una infinidad de cuestiones. Con ello, no sólo se facilita el propio trabajo determinándole con precision, sino que tambien se facilita el exámen para otro que quiere probar si hemos cumplido ó no nuestro designio. El verdadero problema de la Razon pura se contiene en la pregunta:

¿Cómo son posibles los *juicios sintéticos á priori?*

Si la Metafísica ha permanecido hasta ahora en un estado vago de incertidumbre y contradiccion, debe atribuirse únicamente á que ese problema, así como tambien la diferencia entre el juicio analítico y el sintético, no se habian presentado antes al pensamiento. La vida ó muerte de la Metafísica pende de la resolucion de ese problema, ó de la demostracion de que es imposible resolverlo. David Hume es, de todos los filósofos, el que más se ha aproximado á ese problema, pero estuvo lejos de determinarle suficientemente y no le pensó en toda su generalidad; deteniéndose solo ante el principio sintético de la relacion de Causa y Efecto (*principium causalitatis*), creyó poder deducir que el tal principio es absolutamente imposible *á priori*, y, segun sus conclusiones, todo lo que nosotros llamamos Metafísica descansaria sobre una simple opinion de un pretendido conocimiento racional, que en el hecho nace simplemente de la experiencia y que recibe del hábito cierto aspecto de necesidad. Esta afirmacion, destructora de toda Filosofía pura, no se hubiera nunca emitido, á haber el autor abarcado en toda su generalidad ese

problema, porque entónces hubiera comprendido que, segun su argumento, tampoco podrian existir las matemáticas puras, pues estas contienen ciertamente principios sintéticos *á priori*, y su buen entendimiento hubiera retrocedido ante semejante aserto.

En la resolucion del precedente problema está tambien comprendida al mismo tiempo la posibilidad del empleo de la Razon pura en la fundacion y construccion de todas las ciencias que contienen un conocimiento teórico *á priori* de los objetos, es decir, está contenida la respuesta de estas preguntas:

¿Cómo son posibles las matemáticas puras?

¿Cómo es posible la Física pura?

No se puede preguntar de estas ciencias más que, *cómo* son posibles, porque al existir como reales demuestran ya que lo son (1). Por lo que toca á la Metafísica, como sus pasos han sido hasta hoy tan desdichados, tan distantes del fin esencial de la misma, que puede decirse que todos han sido en vano, perfectamente se esplica la duda de su posibilidad y de su existencia.

Mas, sin embargo, esta *especie de conocimiento* debe, en cierto sentido, considerarse como dado; y la Metafísica es real, si no como Ciencia hecha, al ménos en su disposicion natural (*metahpisica naturalis*), porque la razon humana, sin que esté movida por la vanidad de una omnisciencia, sino simplemente estimulada por una necesidad propia, marcha sin descanso alguno hácia cuestiones que no pueden ser resueltas por el uso empírico

(1) Respecto á la Física pura, podríase aún dudar; pero puédese tan sólo considerar las diferentes proposiciones que se tratan al principio de la Física propiamente empírica, como la de la permanencia de cantidad de la materia, la de inercia, la de la igualdad de accion y reaccion, y bien pronto se alcanza la conviccion que constituyen una Física pura (ó racional), que bien merece ser expuesta separadamente, en toda su extension y como una Ciencia especial.

de la Razon, ni por principios que de ella emanen. Esto sucede realmente á todos los hombres, tan pronto como su razon empieza á especular; por esto la Metafísica ha existido siempre y existirá allí donde esté el hombre. Así que nuestra cuestion es ahora: *¿Cómo es posible la Metafísica en tanto que disposicion natural?* es decir: ¿Cómo nacen de la naturaleza de la razon humana en general esas cuestiones, que la Razon pura formula y que por necesidad propia se siente impulsada á resolver?

Pero como todos los ensayos hechos hasta hoy para resolver esas cuestiones naturales, por ejemplo, la de saber si el mundo ha tenido un principio, ó si es eterno, etc., han encontrado contradicciones inevitables, no podemos contentarnos con la simple disposicion natural para la Metafísica, es decir, con la facultad de la razon pura, de donde procede siempre la Metafísica, cualquiera que sea; sino que debe ser posible llegar con ella á una certidumbre ó ignorancia de los objetos, á poder afirmar algo sobre los objetos de esas cuestiones ó sobre la potencia ó impotencia de la Razon, y por consiguiente, á extender con confianza su poder ó ponerla límites seguros y determinados. Esta última cuestion, que resulta del problema general que precede, se espresa en los siguientes términos: *¿De qué modo es posible la Metafísica como Ciencia?*

La Crítica de la Razon conduce, al fin, necesariamente á la Ciencia; el uso dogmático de la Razon sin Crítica conduce, al contrario, á afirmaciones infundadas, que siempre pueden ser contradichas por otras no ménos verosímiles, por donde se va al escepticismo.

Tampoco puede esta ciencia tener una extension excesiva, porque no se ocupa de los objetos de Razon, cuya diversidad es infinita, sino simplemente de la Razon misma, de problemas que nacen exclusivamente de su seno

y que se le presentan, no por la naturaleza de las cosas que difieren de ella, sino por la suya propia. Pero una vez que conozca perfectamente su propia facultad en relacion con los objetos que puede suministrarle la experiencia, le será fácil determinar con toda seguridad y exactitud la extension y límites de su ejercicio, intentado fuera de los límites de la Experiencia.

Puede y áun débese, pues, considerar como ineficaz todo ensayo hecho hasta aquí para constituir una metafísica dogmática, porque lo que en ellos hay de analítico, á saber, la simple descomposicion de los conceptos que *á priori* se hallan en nuestra Razon, no es su fin total, sino solamente un medio preliminar de la Metafísica, cuyo objeto es extender nuestros conocimientos sintéticos *á priori*. El análisis es incapaz de realizar esto, pues se reduce á mostrar lo que se halla contenido en dichos conceptos, y no dice cómo ha sido adquirido *á priori*, para poder despues determinar su legítimo empleo en los objetos de todos nuestros conocimientos en general. No se necesita gran abnegacion para renunciar á todas esas pretensiones, puesto que las evidentes é inevitables contradicciones de la Razon consigo misma en el procedimiento dogmático, han causado hace largo tiempo el descrédito de toda metafísica. Mas bien será menester mucha firmeza para que la dificultad interna y la oposicion externa no nos aparten de una ciencia tan indispensable á la Razon humana, cuya raiz no podria extirparse aunque se cortaran todas sus ramas exteriores, y que mediante un método diferente y opuesto al que hasta hoy ha sido empleado puede adquirir un útil y fecundo desarrollo.

VII.

IDEA Y DIVISION DE UNA CIENCIA PARTICULAR BAJO EL NOMBRE DE CRÍTICA DE LA RAZON PURA.

De todo lo que precede resulta, pues, la idea de una Ciencia particular, que puede llamarse Crítica de la Razon pura (1), por ser la Razon la facultad que proporciona los principios del conocimiento *á priori*. De aquí que Razon pura es la que contiene los principios para conocer algo absolutamente *á priori*. Un *Organon* de la Razon pura seria el conjunto de principios mediante los cuales todos los conocimientos puros *á priōri* podrian ser adquiridos y realmente establecidos. La aplicacion extensa de tal *Organon* produciria un sistema de la Razon pura. Mas como esto seria exigir demasiado, y como queda aún por saber si la extension de nuestro conocimiento es posible, y en qué casos, podemos considerar la Ciencia del simple juicio de la Razon pura, de sus fuentes y límites, como la *propedéutica* para el sistema de la Razon pura. Esta propedéutica no deberia llamarse ciencia, sino solamente *Crítica de la Razon pura*: su utilidad, desde el punto de vista especulativo, seria puramente negativa y no serviria para extender nuestra razon, sino emanciparla de todo error, que no es poco adelantar. Llamo *trascendental* todo conocimiento que en general se ocupe, no de los Objetos, sino de la

---

(1) La primera edicion dice «que puede servir á la Crítica de la Razon pura. Llámase conocimiento *puro* aquel que no se halla mezclado con nada extraño. Pero es en particular llamado un conocimiento absolutamente puro, cuando no contiene nada empírico ó sensible, y, por lo tanto, es completamente posible á *priori*. La Razon es, pues, la facultad, etc.

(*N. del T.*)

manera que tenemos de conocerlos, en tanto que sea posible *á priori* (1). Un sistema de tales conceptos se llamaria *Filosofía trascendental*. Pero esta Filosofía es demasiado para empezar, pues como debe contener todo el conocimiento, lo mismo el analítico que el sintético *á priori*, extenderíase mucho más lejos de lo que corresponde á nuestro plan. Debemos tratar solamente del análisis en cuanto es indispensable y necesario para percibir en toda su extension los principios de la *síntesis á priori*. Síntesis, que es nuestro único asunto. Esta investigacion, que no podemos llamar propiamente ciencia, sino tan sólo *Crítica trascendental*, pues tiene por fin, no el aumento de nuestros conocimientos, sino la rectificacion de ellos, viene á ser como la piedra de toque para estimar el valor ó insignificancia de todos los conocimientos *á priori*, que es en lo que nos ocupamos actualmente. La Crítica es, por tanto, en lo posible, una preparacion para un *Organon*, y si éste no se lograse, será, al ménos, un Cánon, segun el cual pueda en todo caso ser expuesto analítica y sintéticamente el sistema completo de la Filosofía de la Razon pura, que debe consistir en la extension ó en la simple limitacion del conocimiento racional. Si se atiende á que dicho sistema tiene por objeto, no la naturaleza de las cosas, que es infinita, sino el entendimiento que juzga sobre la naturaleza de las cosas, y áun este entendimiento considerado solamente en relacion á sus conocimientos *á priori*, podemos presumir que el sistema no es imposible, ni tan vasto, que no pueda esperarse su término. Como no necesitamos buscar ese objeto exteriormente, ni puede permanecer escondido para nosotros, no pa-

---

(1) La primera edicion dice: «con nuestros conceptos *á priori* de los objetos.»

(*N. del T.*)

rece que haya de ser tan extenso que no podamos abarcarlo en su totalidad, apreciar su valor y estimarle en su justo precio. Ménos aún debe esperarse que esta obra sea una Crítica de libros publicados sobre sistemas de la Razon pura; aquí sólo se trata de una Crítica de la facultad de la Razon pura. Solamente tomando esta crítica como base, se logra una segura piedra de toque para apreciar el valor de las obras filosóficas antiguas y modernas; sin ella, el historiador y el juez condenan incompetentemente las aserciones de otros, teniéndolas como infundadas en nombre de las propias (1) que no tienen mejor fundamento (2).

La Filosofía trascendental es la idea de una Ciencia, cuyo plan debe trazar la Crítica de la Razon pura de una manera arquitectónica, es decir, por principios y con la más plena seguridad de la perfeccion y solidez de todas las piezas que la componen. Es el sistema de todos los principios de la Razon pura (3). Si la Crítica no toma el nombre de Filosofía Trascendental, es sólo porque debería, para ser un sistema completo, contener un análisis detallado de todos los conocimientos humanos *á priori*. La *Crítica* debe sin duda alguna poner ante nuestros ojos una perfecta enumeracion de todos los conceptos fundamentales que constituyen el conocimiento puro; mas se abstiene del detallado análisis de esos conceptos y del exámen de los que se derivan de ellos, en parte porque esta descomposicion no seria conforme con su fin, y además no presenta tanta dificultad como la síntesis, que es el objeto de la Crítica y en parte tambien porque seria contrario á la unidad del plan entretenerse en ese análi-

---

(1) La primera edicion no tenia lo que desde el último punto acaba de leerse.

(2) Aquí empezaba en la primera edicion la segunda parte de la Introduccion.

(3) Esta frase es adicion á la segunda edicion.

(*Notas del T.*)

sis y derivacion tan acabados, pudiendo eximirse de tal empeño. Además, así el análisis perfecto de los conceptos *á priori*, como la deduccion de los que despues han de ser derivados, es cosa fácil de suplir, siempre que ántes hayan sido expuestos detalladamente como principios de la síntesis y nada les falte en relacion á este fin esencial.

Segun esto, todo lo que constituye la Filosofía trascendental pertenece á la Crítica de la Razon pura, que es la idea completa de la Filosofía trascendental; pero no esta ciencia misma, porque en el análisis sólo se extiende hasta lo que le es indispensable para el perfecto juicio del conocimiento sintético *á priori*.

El principal propósito que debe guiarnos en la division de esa ciencia es no introducir conceptos que contengan algo empírico, es decir, que el conocimiento *á priori* sea completamente puro. De aquí, que aunque los principios superiores de la Moral y sus conceptos fundamentales sean conocimientos *á priori*, no pertenezcan, sin embargo, á la Filosofía trascendental (1); porque los conceptos de placer ó dolor, de deseo ó inclinacion tienen todos un orígen empírico, y aunque es cierto que no fundamentan los preceptos morales, deben, sin embargo, formar parte de la Moralidad pura, juntamente con el concepto del deber de dominar los obstáculos ó de los impulsos á que no debemos entregarnos (2). De don-

---

(1) Fíjese bien el lector en lo que acaba Kant de consignar: nada ménos que la Naturaleza de la Moral. Fácil habrá sido esto sin duda alguna al lector atento; pero no hemos podido prescindir de hacerle ese llamamiento, en vista de que todavía hay personas que hablan de contradicciones entre la Crítica de la Razon pura y la de la Razon práctica y de la fábula de Lampe, *para quien compuso Kant esta última obra porque se quedaba sin Dios.*

(2) En la primera edicion decia Kant: «porque los conceptos de placer y dolor, de deseo é inclinacion, de volicion, etc., etc., que tienen todos un orígen empírico, debian ser supuestos en ella.»

(*Notas del T.*)

de se sigue que la Filosofía trascendental, es la Filosofía de la Razon pura simplemente especulativa, porque todo lo concerniente á la práctica, en tanto que contiene móviles, se refiere á los sentimientos que pertenecen á las fuentes empíricas del conocimiento.

Si se quiere hacer la division de esta Ciencia desde el punto de vista general de un sistema, debe comprender: 1.° una *Teoría elemental de la Razon pura*, y 2.° una *Teoría del Método de la Razon pura*. Cada una de estas partes principales tendrá sus subdivisiones, cuyos fundamentos no podrán ser fácilmente expuestos aquí. Lo que parece necesario recordar en la introduccion es que el conocimiento humano tiene dos orígenes y que tal vez ámbos procedan de una comun raíz desconocida para nosotros; estos son: la sensibilidad y el entendimiento; por la primera los objetos nos son *dados*, y por el segundo *concebidos*. La sensibilidad pertenece á la Filosofía trascendental en cuanto contiene representaciones *á priori*, que á su vez encierran las condiciones mediante las cuales nos son dados los objetos. La teoría trascendental de la sensibilidad debe pertenecer á la primera parte de la Ciencia elemental, pues las condiciones bajo las cuales *se dan* los objetos al conocimiento humano, preceden á aquellas bajo las que son concebidos esos mismos objetos.

FIN DE LA INTRODUCCION.

I.

TEORIA ELEMENTAL TRASCENDENTAL.

PRIMERA PARTE

DE LA

TEORÍA ELEMENTAL TRASCENDENTAL.

ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

§. 1.

Sea el que quiera el modo como un conocimiento pueda relacionarse con los objetos, aquel en que la relacion es inmediata y que sirve de medio á todo pensamiento, se llama *intuicion* (1).

---

(1) *Anschauung.*

Intuicion, así como Kant aquí la define, es la representacion inmediata que de un objeto me hago. El conocimiento de un objeto no tiene que ser siempre inmediato, pues sin necesidad de contemplarle inmediatamente puedo obtener su conocimiento. En efecto; sea un objeto cualquiera, el paseo del Prado, por ejemplo: Yo puedo conocer este paseo representándome todas las partes y elementos de que se compone, y por las explicaciones que de él me den, tener un conocimiento más ó ménos perfecto. Este conocimiento será siempre *mediato*, porque en él han intervenido una série de representaciones que la explicacion del que me referia lo que el Prado era, han ido despertando en mí. Pero este, que es un medio de conocer, no es el único. Yo puedo, por mí mismo, ir al paseo del Prado y ver lo que es. En este caso no tengo una representacion de representaciones como ántes, sino una representacion inmediata, es decir, una representacion del objeto. Intuicion es, pues, una representacion *inmediatamente relacionada* con el objeto. Es un modo de conocimiento inmediato: así como el primero es mediato: por conceptos ó imágenes.

La intuicion, por consecuencia, es un elemento muy capital de nuestro co-

Pero esta intuicion solo tiene lugar en tanto que el objeto nos es dado, lo cual sólo es posible, al ménos para nosotros los hombres, cuando el espíritu ha sido afectado por él de cierto modo. Se llama *Sensibilidad* la capacidad (receptividad) de recibir las representaciones segun la manera como los objetos nos afectan. Los objetos nos son dados mediante la sensibilidad, y ella únicamente es la que nos ofrece las intuiciones; pero sólo el entendimiento los concibe y forma los conceptos. Mas todo pensamiento debe referirse en último término, directa ó indirectamente, mediante ciertos signos, á las intuiciones, y por consiguiente á la sensibilidad; pues de otra manera ningun objeto puede sernos dado.

Consiste la *Sensacion* en el efecto de un objeto sobre nuestra facultad representativa (1), al ser afectados por

---

nocimiento. Es la primera relacion y la más inmediata que con el objeto puede mantener. De suerte, que un concepto, que de intuicion que le corresponda carezca, *no puede suministrar ningun conocimiento inmediato*. Esto debe tenerse desde ahora muy presente para lo que en lo sucesivo ha de desarrollar Kant de estos sus primeros principios. No se olvide tampoco que todo pensamiento se propone como medio *intuiciones*, y que cuando un pensamiento carece de *intuicion*, es porque no tiene objeto á que inmediatamente referirse, y es por tanto *vano*, y son los conceptos que produce *vacíos*, sin contenido alguno, pues esto sólo la intuicion lo suministra. Tendrá, es verdad, un objeto el concepto de esta clase, pero será ú otro concepto, y estaremos en el mismo caso si carece de intuicion, ó una imágen de la fantasía, es decir, una intuicion de la imaginacion y nada más. Conceptos así y sin objeto, son conceptos *vacíos*, son simples negaciones, como Kant decia: *nihil privativum;* de ninguna manera conceptos reales; dicen lo que una cosa no es, nunca lo que es, pues solo el concepto que tiene un objeto es un *ens reale*. De aquí saldrá despues con todo rigor que no podemos *conocer* á Dios, porque este objeto, *Dios,* nunca se nos dá *intuitivamente*. Tendremos, es cierto, su concepto, pero no su conocimiento inmediato, pues no es Dios un objeto sensible, un fenómeno, cuya intuicion nos sea asequible. Todo, se dirá entónces consecuentemente, cuanto de Dios se afirme en el conocimiento, serán negaciones, y al decir que es infinito, se entenderá que no es finito, etc. Lo importante, pues, es no desprenderse de la idea que no hay conocimientos *propiamente dichos* sin intuiciones, intuiciones sin objetos y objetos sin fenómenos. (*N. del T.*)

(1) *Vorstellungsfahigkeit.*

él. Se llama *empírica* la intuicion que se relaciona con un objeto por medio de la sensacion. El objeto indeterminado de una intuicion empírica se llama *fenómeno*.

Llamo *Materia* del fenómeno aquello que en él corresponde á la sensacion, y *Forma* del mismo, á lo que hace, que lo que hay en él de diverso pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Como aquello mediante lo cual las sensaciones se ordenan y son susceptibles de adquirir cierta forma no puede ser la sensacion, se infiere que la materia de los fenómenos sólo puede dársenos *á posteriori* y que la forma de los mismos debe hallarse ya preparada *á priori* en el espíritu para todos en general, y que por consiguiente puede ser considerada independientemente de toda sensacion.

Llamo representacion pura (en sentido trascendental) aquella en la cual no se halla nada de lo que pertenece á la sensacion. De aquí se deduce que la forma pura de las intuiciones sensibles en general, en la que es percibida toda la diversidad de los fenómenos bajo ciertas relaciones, se encuentra *á priori* en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llama tambien *intuicion pura*.

Así, cuando yo abstraigo de la representacion de un cuerpo, lo que la inteligencia piensa, como sustancia, fuerza, divisibilidad, etc., lo que pertenece á la sensacion como impenetrabilidad, dureza, color, etc., réstame siempre algo de esta intuicion empírica, á saber: estension y figura. Estas pertenecen á la intuicion pura, que tiene lugar *á priori* en el espíritu, como una forma pura de la sensibilidad y sin un objeto real del sentido ó sensacion.

Llamo *Estética* (*a*) *trascendental* la ciencia de todos los

---

(a) Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra Estética para designar lo que otros llaman Crítica del gusto. Esta denominacion se

principios *á priori* de la sensibilidad. Debe, pues, existir una ciencia que constituya la primera parte de la teoría elemental trascendental, y opuesta á aquella otra parte que tiene por objeto los principios del pensamiento puro (1) y que se llama Lógica trascendental.

En la Estética trascendental, primero consideraremos aisladamente la sensibilidad, es decir, separaremos todo lo que el entendimiento mediante sus conceptos en ella pone, con el fin de que no quede más que la intuicion empírica. En segundo lugar, separarémos tambien de la intuicion, todo lo que pertenece á la sensacion, con el fin de quedarnos sólo con la intuicion pura y con la forma del fenómeno, que es lo único que la sensibilidad puede dar *á priori*. Se hallará en esta indagacion que hay dos formas puras de la intuicion sensible, como principios del conocimiento *á priori*, á saber: Espacio y Tiempo, en cuyo exámen vamos á ocuparnos ahora.

---

debe á la fracasada esperanza del notabilísimo crítico Baumgarten, que creyó poder someter el juicio de lo bello á los principios de la Razon, y elevar sus reglas á una Ciencia. Todos estos esfuerzos fueron inútiles, porque dichas Reglas ó Criterios tienen sus principales fuentes en el empirismo, y nunca sus leyes podrán servir para determinarse *á priori* y guiar rectamente nuestro juicio del gusto, sino que más bien es el juicio el que sirve como de piedra de toque para la rectificacion de los principios. Es, pues, prudente ó abandonar nuevamente esa denominacion, y reservarla para aquella doctrina que es verdadera ciencia (en lo que se aproxima tambien al lenguaje y sentido de los antiguos, cuando dividian el conocimiento en αἰσθητὰ καὶ νοητα), ó dividir la denominacion entre Filosofía especulativa y Estética, tomando esta palabra una significacion en parte trascendental y en parte psicológica.

(1) *Des reinen Denkens.*

SECCION PRIMERA

DE LA

ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

DEL ESPACIO

§. 2.

EXPOSICION METAFÍSICA DE ESTE CONCEPTO.

Mediante el sentido externo (propiedad de nuestro espíritu) nos representamos objetos exteriores á nosotros y como reunidos en el Espacio. En el Espacio, pues, están determinadas ó son determinables la figura, tamaño y relaciones respectivas de tales objetos. El sentido interno, por medio del cual el espíritu se contempla (1) á sí mismo ó sus estados interiores, no nos da en verdad ninguna intuicion del alma misma como objeto; pero es, sin embargo, una forma determinada, bajo la que sólo es posible la intuicion de su estado interno; de tal modo que todo lo que pertenece á determinaciones interiores es representado en relaciones de Tiempo. Así como el Tiempo no puede ser percibido exteriormente, tampoco el Espacio es susceptible de ser considerado como

---

(1) *Anschauet.*

algo interior en nosotros. ¿Qué son, pues, Tiempo y Espacio? ¿Son séres reales? ¿Son solamente determinaciones ó relaciones de las cosas, que, sin embargo, pertenecerian tambien á las cosas en sí, aunque no fueran percibidas? ¿O son de tal naturaleza que sólo pertenecen á la forma de la intuicion, y, por consiguiente, á la cualidad subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual estos predicados no podrian nunca ser atribuidos á cosa alguna? Para obtener una respuesta expondremos primeramente el concepto de Espacio (1). Yo entiendo por exposicion la clara representacion (aunque no sea extensa) de lo que pertenece á un concepto; la exposicion es *metafísica* cuando contiene lo que el concepto presenta como dado *á priori*.

1.) El Espacio no es un concepto empírico derivado de experiencias externas, porque, para que ciertas sensaciones se refieran á alguna cosa fuera de mí (es decir, á algo que se encuentra en otro lugar del Espacio que en el que yo me hallo) y para que yo pueda representarme las cosas como exteriores y juntas las unas con las otras (2), y, por consiguiente, no sólo diferentes, sino tambien en diferentes lugares, debe existir ya en principio la representacion del Espacio. De aquí se infiere que la representacion del Espacio no puede ser adquirida por la experiencia de las relaciones del fenómeno externo, sino que, al contrario, dicha experiencia externa sólo es posible por esta representacion.

2.) El Espacio es una representacion necesaria *á priori*, que sirve de fundamento á todas las intuiciones externas. Es imposible concebir que no existe Espacio, aunque se le puede pensar sin que contenga objeto al-

---

(1) En la primera edicion decia: «Considerar el Espacio.» Lo siguiente desde «Yo entiendo» hasta «*á priori*,» es adicion de la segunda.
(*N. del T.*)

(2) *Als ausser und neben einander.*

guno. Se considerará, pues, al Espacio como la condicion de posibilidad de los fenómenos y no como una determinacion dependiente de ellos: es una representacion *á priori*, fundamento necesario de los fenómenos externos (1).

3.) El Espacio no es ningun concepto discursivo, ó como se dice, un concepto general de las relaciones de las cosas, sino una intuicion pura. En efecto, no puede representarse más que un sólo Espacio, y cuando se habla de muchos, se entiende sólo en ellos las partes de un mismo y único Espacio. Estas partes sólo se conciben en el Espacio uno y omnicomprensivo, sin que le puedan preceder cual si fueran sus elementos (cuya composicion fuera posible en un todo). El Espacio es esencialmente uno; la variedad que en él hallamos, y, por consiguiente, el concepto universal de Espacio en general, se fundan únicamente en limitaciones. De aquí se sigue que lo que sirve de base á todos los conceptos que tenemos del Espacio es una intuicion *á priori* (que no es empírica). Lo mismo acontece con los principios geométricos, como cuando decimos, por ejemplo: juntas las dos partes de un triángulo son más grandes que la tercera,

---

(1) La primera edicion tenia aún algunas otras determinaciones que han sido algo modificadas, y más minuciosamente expuestas al principio del párrafo 3 de la segunda edicion. En la primera edicion decia: «En esta necesi»dad *á priori* se funda la certeza apodíctica de todos los principios de la »Geometría y la posibilidad de sus construcciones *á priori*. Si esta repre»sentacion del Espacio fuera un concepto *á posteriori*, producto de la Ex»periencia general externa, no serian más que percepciones los primeros »principios de la determinacion matemática. Tendrian, pues, toda la acci»dentalidad de la percepcion, y no seria necesario que entre dos puntos sólo »hubiera una línea recta, sino que seria la Experiencia la que en todo tiem»po lo mostraria. Lo que se toma de la Experiencia no tiene más que una »universalidad comparativa, á saber, la que puede dar la induccion. Po»dríase, pues, decir solamente que en todo el tiempo que ha trascurrido, no »se ha hallado un Espacio que tenga más de tres dimensiones.»

(*N. del T.*)

cuya certeza apodíctica no procede de los conceptos generales de línea y triángulo, sino de una intuicion *á priori*.

4.° El Espacio es representado como un *quantum* (1) infinito dado. Es necesario considerar todo concepto como una representacion contenida en una multitud infinita de representaciones distintas (de las cuales es espresion comun); pero ningun concepto como tal, contiene en sí una multitud infinita de representaciones. Sin embargo, así concebimos el Espacio (pues todas sus partes coexisten en el infinito). La primitiva representacion del Espacio es, pues, una intuicion *á priori* y no un concepto (2).

§. 3.

EXPOSICION TRASCENDENTAL DEL CONCEPTO DE ESPACIO.

Entiendo por *exposicion* trascendental, la esplicacion de un concepto, como principio que puede mostrar la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *á priori*. Para ello se supone, 1.° que realmente emanen del concepto dado tales conocimientos; 2.° que estos conocimientos son sólo posibles por la explicacion (3) de este concepto.

La Geometría es una ciencia que determina sintéticamente, y, sin embargo *á priori*, las propiedades del Es-

---

(1) *Groesse.*

(2) La primera edicion decia: «El Espacio es representado como un *quantum* infinito dado. Un concepto general del Espacio (comun al pié y á la vara), no puede determinar nada respecto de la cuantidad. Si el progreso de la intuicion no fuera ilimitado, ningun concepto de relacion contendria el principio de su infinitud.»

(*N. del T.*)

(3) *Einer gegebenen Erklarungs-art.*

pacio. ¿Qué debe, pues, ser la representacion del Espacio para que tal conocimiento sea posible? Debe ser primeramente, una intuicion; puesto que de un simple concepto, no pueden resultar proposiciones que sobrepasan los límites del mismo concepto, que es lo que, sin embargo, ocurre en la Geometría (Introduccion V). Mas esta intuicion debe hallarse en nosotros *á priori*, es decir, ántes de toda percepcion de un objeto; debiendo ser, por consiguiente, una intuicion pura y no empírica. Porque todas las proposiciones geométricas son apodícticas, es decir, implican la conciencia de su necesidad; como, por ejemplo: el Espacio no tiene más que tres dimensiones. Semejantes principios no pueden ser empíricos, ni juicios experimentales, ni derivados de la Experiencia (Introduccion II).

¿Cómo se halla, pues, en el espíritu una intuicion externa anterior á los mismos objetos y en la cual el concepto de estos objetos puede ser determinado *á priori*? Evidentemente sólo en tanto que ella está en el sujeto como su propiedad formal ser de afectado por los objetos, y de recibir así la *representacion inmediata* de los mismos, es decir, la *intuicion*, por consiguiente, como forma del *sentido* exterior en general.

Solamente nuestra explicacion hace, pues, comprensible la *posibilidad* de la *Geometría* como un conocimiento sintético *á priori*. Toda explicacion que no nos dé cuenta de esto, por más que tenga en apariencia gran semejanza con la nuestra, puede ser siempre distinguida por esa segurísima señal (1).

---

(1) Todo este párrafo 3 fué añadido por Kant en la segunda edicion. (*N. del T.*)

CONSECUENCIAS DE LOS CONCEPTOS PRECEDENTES.

(*a*) El Espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ya se las considere en sí mismas, ó en sus relaciones entre sí, es decir, ninguna determinacion que dependa de los objetos mismos y que permanezca en ellos si se hace abstraccion de todas las condiciones subjetivas de la intuicion; porque ni las determinaciones absolutas, ni las relativas pueden ser percibidas antes de la existencia de las cosas á que pertenecen, y por consiguiente *á priori.*

(*b*) El Espacio no es más que la forma de los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la única condicion subjetiva de la sensibilidad, mediante la que nos es posible la intuicion externa. Y como la propiedad del sujeto de ser afectado por las cosas precede necesariamente á todas las intuiciones de ellas, se comprende fácilmente que la forma de todos los fenómenos puede hallarse dada en el espíritu ántes de toda percepcion real y, por consiguiente, *á priori.* Pero como además tiene la cualidad de ser intuicion pura, en la que todos los objetos deben ser determinados, puede contener, ántes de toda experiencia, los principios de sus relaciones.

No podemos, pues, hablar de Espacio, de séres extensos, etc., nada más que desde el punto de vista del hombre. Nada significa la representacion del Espacio, si salimos de la condicion subjetiva, bajo la que únicamente podemos recibir la intuicion externa, es decir, ser afectados por los objetos. Este predicado sólo conviene á las cosas, en tanto que nos aparecen (1), es decir, que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esta receptibidad, que llamamos sensibilidad, es la condicion

(1) *Erscheinen.*

necesaria de todas las relaciones, las cuales percibimos los objetos como exteriores á nosotros; y si dicha forma se abstrae de los objetos, es una intuicion pura la que toma el nombre de Espacio. Como las condiciones particulares de la sensibilidad no son las condiciones de la posibilidad de las cosas mismas, sino solamente las de sus fenómenos, bien podemos decir que el Espacio comprende todas las cosas que nos aparecen exteriormente; pero no todas las cosas en sí mismas, puedan ó no ser percibidas y sea el que quiera el sujeto que las perciba; pues de ningun modo nos es posible juzgar las intuiciones de los otros séres pensantes, ni saber si se hallan sujetas á las mismas condiciones que limitan nuestras intuiciones, y que tienen para nosotros un valor universal. Si añadimos al concepto del sujeto la restriccion de un juicio, el juicio es entónces incondicionado. La proposicion: «Todas las cosas están juxtapuestas en el Espacio;» vale bajo esta restriccion: si estas cosas son tomadas como objetos de nuestra intuicion sensible. Si yo añado aquí la condicion al concepto y digo: Todas las cosas, como fenómenos externos, están juxtapuestas en el Espacio; vale entónces esta regla universalmente y sin restriccion alguna. Muestra, pues, nuestra exposicion la realidad (es decir, el valor objetivo del Espacio en relacion con todo aquello que puede presentársenos exteriormente como objeto; pero al mismo tiempo tambien, la idealidad del Espacio en relacion á las cosas consideradas en sí mismas por la Razon, es decir, sin atender á la naturaleza de nuestra sensibilidad. Afirmamos, pues, la *realidad empírica* del Espacio en relacion á toda experiencia externa posible; pero reconocemos tambien la idealidad trascendental del mismo, es decir, su no existencia, desde el momento en que abandonamos las condiciones de posibilidad de toda experiencia y le creemos algo que sirve de fundamento á las cosas en sí.

Además, exceptuando el Espacio, no existe representacion alguna subjetiva referente á algo exterior que pueda llamarse objetiva *á priori*, porque de ninguna de ellas pueden derivarse proposiciones sintéticas *á priori*, como sucede con la intuicion del Espacio (§. 3). Ninguna idealidad, para hablar exactamente, les pertenece, aunque conformen con la representacion del Espacio en depender únicamente de la naturaleza subjetiva sentido, como por ejemplo: del oido, de la vista, del tacto, por las sensaciones de sonido, color y calor; pero estas sensaciones no son susceptibles de dar á conocer *á priori* las cosas en sí mismas, porque son simples sensaciones y no intuiciones (1).

Esta observacion sólo tiene por objeto evitar que se explique la idealidad afirmada del Espacio por comparaciones insuficientes, como por el color, sabor, etc., to-

---

(1) La primera edicion comenzaba este párrafo lo mismo que este: «Además, esceptuando el Espacio, etc., etc.,» hasta «que pueda llamarse objetiva *á priori*.» Inmediatamente despues dice como sigue: «Esta condicion subjetiva de todos los fenómenos externos no puede ser comparada con ninguna otra. El sabor agradable de un vino no pertenece á las determinaciones objetivas del vino, es decir, de un objeto considerado como fenómeno, sino á la cualidad particular del sentido del sujeto que lo gusta. Los colores no son cualidades de los cuerpos, de las que penda su intuicion, sino solamente modificaciones del sentido de la vista, afectado por la luz de cierta manera. El Espacio, como condicion de los objetos exteriores pertenece, al contrario, necesariamente al fenómeno ó á la intuicion. El sabor y el color no son las únicas condiciones necesarias para que las cosas puedan llegar á ser objeto de los sentidos. Estos, pues, son simplemente efectos de la organizacion particular, reunidos accidentalmente en el fenómeno. Tampoco son representaciones *á priori*, sino más bien resultados de la sensacion, así como el sabor agradable de una cosa tiene su razon en el sentimiento (de placer ó pena) como efecto de la sensacion. Tampoco nadie puede tener *á priori* ni la representacion de un color ni la de un sabor. El Espacio solo se refiere á la forma pura de la intuicion, no encierra, por consiguiente, sensacion alguna (nada de empírica) en sí, y todas las especies y determinaciones de Espacio pueden y deben representarse *á priori* al pensar conceptos de forma ó de relaciones. Solo mediante el Espacio las cosas son percibidas como exteriores para nosotros.»

(*N. del T.*)

do lo cual es considerado con razon, no como cualidades de las cosas, sino solamente como modificaciones subjetivas que pueden variar de individuo á individuo. En este caso, lo que en su orígen es un simple fenómeno, por ejemplo: una rosa, vale en el sentido empírico como una cosa en sí, que puede, sin embargo, aparecer á cada ojo de una manera diferente en color. Al contrario, el concepto trascendental de los fenómenos en el Espacio nos sugiere la observacion crítica de que nada de lo que es percibido en el Espacio es una cosa en sí, y que tampoco es el Espacio una forma de las cosas consideradas en sí mismas, sino que las cosas que nos son desconocidas en sí mismas que llamamos objetos externos son simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el Espacio, pero cuyo verdadero correlativo, esto es, la cosa en sí nos es totalmente desconocida, y lo será siempre por ese medio; mas por ella no se pregunta nunca en la Experiencia.

SECCION SEGUNDA

DE LA

ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

DEL TIEMPO.

§. 4.

EXPOSICION METAFÍSICA DEL CONCEPTO DEL TIEMPO.

1.° El Tiempo no es un concepto empírico derivado de experiencia alguna, porque la simultaneidad ó la sucesion no serian percibidas si la representacion *á priori* del Tiempo no les sirviera de fundamento. Sólo bajo esta suposicion podemos representarnos que una cosa sea al mismo tiempo que otra (simultánea), ó en tiempo diferente (sucesiva).

2.° El Tiempo es una representacion necesaria que sirve de base á todas las intuiciones. No se puede suprimir el Tiempo en los fenómenos en general, aunque se puedan separar muy bien estos de él. El Tiempo, pues, está dado *á priori*. Solo en él es posible toda la realidad de los fenómenos. Estos pueden todos desaparecer; pero el Tiempo mismo (como condicion general de su posibilidad) no puede ser suprimido (1).

---

(1) *Aufgehoben.*

3.° En esta necesidad *á priori* se funda tambien la posibilidad de los principios apodícticos, de las relaciones ó axiomas del Tiempo en general, tales, como el Tiempo no tiene más que una dimension; los diferentes Tiempos no son simultáneos, sino sucesivos (de igual modo que Espacios diferentes no son sucesivos, sino simultáneos). Estos principios no son deducidos de la experiencia, porque esta no puede dar una estricta universalidad ni una certeza apodíctica. Nosotros solo podriamos decir: así lo enseña la observacion general; pero no: esto debe suceder así. Estos principios valen pues como reglas, que hacen en general posible la experiencia, sin ser esta la que nos muestra la existencia de las reglas, sino que más bien son ellas las que nos proporcionan el conocimiento de la experiencia (1).

4.° El Tiempo no es ningun concepto discursivo ó, como se dice, general, sino una forma pura de la intuicion sensible. Tiempos diferentes no son más que partes del mismo Tiempo. Mas la representacion que sólo puede darse por un objeto único, es una intuicion. Así la proposicion: Tiempos diferentes no pueden ser símultáneos, no se deriva de un concepto general. Esta es una proposicion sintética que no puede proceder solamente de conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuicion y representacion del Tiempo.

5.° La naturaleza infinita del Tiempo significa, que toda cantidad determinada de Tiempo es solamente posible por las limitaciones de un único Tiempo que les sirve de fundamento. Por lo tanto, la representacion primitiva del Tiempo debe ser dada como ilimitada. Pero cuando las partes mismas y cantidades todas de un objeto solo pueden ser representadas y determinadas por medio de una limitacion, de ese objeto no puede

---

(1) *Belehren uns von derselben.*

entónces la representacion toda ser dada por conceptos (porque estos sólo contienen representaciones parciales), sino que deben tener como fundamento una intuicion inmediata.

§. 5.

EXPOSICION TRASCENDENTAL DEL CONCEPTO DE TIEMPO (1).

Para explicar este punto, puedo citar el núm. 3 precedente, donde, para ser breve, puse lo que propiamente es trascendental, bajo el título de Exposicion metafísica. Aquí solamente añado, que los conceptos de mudanza y de movimiento (como cambio de lugar), sólo son posibles por y en la representacion del Tiempo, y que si esta representacion no fuera una intuicion (interna) *á priori*, no podria ningun concepto, sea el que quiera, hacer comprensible la posibilidad de una mudanza, es decir, la posibilidad de union de predicados opuestos contradictoriamente en un sólo y mismo objeto (por ejemplo, que una cosa misma esté y no esté en un lugar). Solamente en el Tiempo pueden encontrarse esas dos determinaciones contradictoriamente opuestas en una misma cosa, es decir, sólo en la sucesion. Explica, pues, nuestro concepto de Tiempo, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *á priori* como expone la ciencia general del movimiento, que no es poco fecunda.

§. 6.

CONSECUENCIAS DE ESTOS CONCEPTOS.

(*a*) El Tiempo no subsiste por sí mismo, ni pertenece á las cosas como determinacion objetiva que permanez-

---

(1) Todo este párrafo fué añadido en la segunda edicion.
(*N. del T.*)

ca en la cosa misma, una vez abstraidas todas las condiciones subjetivas de su intuicion. En el primer caso, el Tiempo, sin objeto real, seria sin embargo algo real; en el segundo, siendo una determinacion de las cosas mismas ó un órden establecido, no podria preceder á los objetos como su condicion, ni ser conocido y percibido *á priori* por proposiciones sintéticas. Pero esto último tiene lugar si el Tiempo no es más que la condicion subjetiva bajo la cual son posibles en nosotros las intuiciones; porque entónces esta forma de la intuicion interna puede ser representada ántes que los objetos, y, por consiguiente, *á priori*.

(*b*) El Tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la intuicion de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El Tiempo no puede ser determinacion alguna de los fenómenos externos, no pertenece ni á la figura, situacion, etc., sino que determina la relacion de las representaciones en nuestros estados internos. Y como esta intuicion interior no tiene figura alguna, procuramos suplir esta falta por analogía y nos representamos la sucesion del Tiempo con una línea prolongable hasta lo infinito, cuyas diversas partes constituyen una série que es de una sola dimension, y derivamos de las propiedades de esta línea todas las del Tiempo, exceptuando sólo una, á saber: que las partes de las líneas son simultáneas, mientras que las del Tiempo son siempre sucesivas. De donde se deduce tambien que la representacion del Tiempo es una intuicion, porque todas sus relaciones pueden ser expresadas por una intuicion exterior.

(*c*) El Tiempo es la condicion formal *á priori* de todos los fenómenos en general. El Espacio, como forma pura de todas las intuiciones externas, solo sirve, como condicion *á priori*, para los fenómenos exteriores. Por el contrario, como que todas las representaciones,

tengan ó no por objeto cosas exteriores, pertenecen, sin embargo, por sí mismas, como determinaciones del espíritu, á un estado interno, y puesto que este estado, bajo la condicion formal de la intuicion interna, pertenece al Tiempo, es el Tiempo una condicion *á priori* de todos los fenómenos en general; es la condicion inmediata de nuestros fenómenos interiores (de nuestra alma) y la condicion mediata de los fenómenos externos. Sí puedo decir *á priori*: todos los fenómenos exteriores están en el Espacio y son determinados *á priori* segun las relaciones del Espacio, puedo afirmar tambien en un sentido ámplio y partiendo del principio del sentido interno: todos los fenómenos en general, es decir, todos los objetos de los sentidos están en el Tiempo, y están necesariamente sujetos á las relaciones del Tiempo.

El Tiempo es un pensamiento vacío (nada) si hacemos abstraccion de nuestra manera de intuicion interna, del modo como comprendemos todas las intuiciones exteriores en nuestra facultad de representar (mediante esa intuicion), y tomamos, por consiguiente, los objetos tales como pueden ser en sí mismos. El Tiempo tiene un valor objetivo solamente en relacion á los fenómenos, porque éstos son cosas que consideramos como *objetos de nuestros sentidos*; pero deja de tener este valor objetivo cuando se hace abstraccion de la sensibilidad de nuestra intuicion (por consiguiente, de esta especie de representacion que nos es propia), y cuando se habla de *cosas en general.* El Tiempo, que es únicamente una condicion subjetiva de nuestra intuicion humana (siempre sensible, es decir, en tanto que somos afectados por objetos), considerado en sí mismo y fuera del sujeto, no es nada. Es, sin embargo, necesariamente objetivo en relacion á todos los fenómenos, y por consiguiente, tambien á todas las cosas que puede ofrecernos la Experiencia. No podemos decir: todas las cosas existen en el Tiempo, porque en el con-

cepto de cosas en general, se hace abstraccion de toda manera de intuicion de esas cosas y siendo esta propiamente la condicion por la cual el Tiempo pertenece á la representacion de los objetos. Mas si esta condicion se añade al concepto y se dice: todas las cosas, como fenómenos (objetos de la intuicion sensible), existen en el Tiempo, entónces tiene ese principio su exacto valor objetivo y su universalidad *á priori*.

Nuestras afirmaciones muestran la *realidad empírica* del Tiempo, es decir, su valor objetivo respecto á todos los objetos que puedan ofrecerse á nuestros sentidos. Y como nuestra intuicion es siempre sensible, no puede nunca ofrecerse á nosotros un objeto en la experiencia, sin caer bajo las condiciones del Tiempo. Combatimos, por tanto, toda pretension de *realidad absoluta* del Tiempo, á saber: la que le considera, sin atender á la forma de nuestra intuicion sensible, como absolutamente inherente á las cosas, es decir, como condicion ó propiedad. Tales propiedades que pertenecen á las cosas en sí, no pueden nunca ser proporcionadas mediante los sentidos. En esto consiste, pues, la *idealidad trascendental* del Tiempo, segun la que, si se abstraen las condiciones subjetivas de la intuicion sensible, no es absolutamente nada, no pudiendo ser contado tampoco entre las cosas en sí mismas (independientes de toda relacion con nuestra intuicion), ni como subsistiendo en ellas, ni como inherentes á ellas. Sin embargo, esta idealidad, lo mismo que la del Espacio, no debe ser comparada á las subrepciones de las sensaciones, porque aquí se supone que el fenómeno mismo á quien se unen estos atributos, tiene una realidad objetiva; realidad que falta completamente aquí, á no ser que se considere sólo empíricamente, es decir, en tanto que sólo se estime al objeto como fenómeno. Véase para esto la observacion de la seccion primera.

§. 7.

EXPLICACION.

Contra esta teoría, que concede al Tiempo una realidad empírica, pero que combate su realidad absoluta y trascendental, se me ha hecho por hombres entendidos una objecion que me parece ha de ocurrir tambien á aquellos lectores que están poco habituados á estos asuntos. Se me objeta diciendo: las mudanzas son reales (lo cual prueba el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos exteriores, así como sus cambios). Ahora bien: los cambios sólo son posibles en el Tiempo; luego el Tiempo, por consecuencia, es algo real. La respuesta no es difícil: concedo todo el argumento. El Tiempo es indudablemente algo real, á saber: la forma real de la intuicion interna. Tiene, pues, una realidad objetiva en relacion á la experiencia interna: es decir, yo tengo realmente la representacion del Tiempo y de mis propias determinaciones en él. Por consiguiente, el Tiempo no es real como objeto, sino solo como el modo que tengo de represent rme á mí mismo como objeto. Si pudiera contemplarme ó ser contemplado por otro sér, sin esta condicion de la sensibilidad, las mismas determinaciones que hoy nos representamos como mudanzas, darian un conocimiento en el cual la representacion del Tiempo, y por consiguiente la de mudanza, no existirian. Su realidad empírica permanece, pues, como condicion de todas nuestras experiencias. Mas la realidad absolutano se puede, segun lo manifestado, conceder al Tiempo.

Este no es más que la forma de nuestra intuicion

interna (1). Si se quita de esta intuicion la condicion especial de nuestra sensibilidad, desaparece igualmente el concepto de Tiempo; porque esta forma no pertenece (2) á los objetos mismos, sino al sujeto que los percibe.

Es unánime esta objecion entre los que no tienen que oponer nada evidente á la doctrina de la idealidad del Espacio, porque no esperaban poder probar apodícticamente la realidad absoluta del Espacio, impedidos por el idealismo, impotente en demostrar con pruebas fehacientes la realidad de los objetos exteriores, mientras que la del objeto de nuestro sentido interno (yo mismo y mis estados) les parecia clara é inmediatamente demostrado por la conciencia. Dicen que los objetos exteriores pueden ser una pura apariencia, pero que estos últimos son irrefutablemente reales. Mas los partidarios de tal opinion olvidan que dichas dos clases de objetos, sin necesidad de combatir su realidad como representaciones, pertenecen solamente al fenómeno, el cual tiene siempre dos aspectos: uno, cuando el objeto es considerado en sí mismo (prescindiendo de la manera de percibirle, cuya naturaleza permanecerá siendo siempre problemática); otro, cuando se considera la forma de la intuicion de este objeto, forma que no debe ser buscada en el objeto en sí, sino en el Sujeto, á quien aparece, y que, no obstante, pertenece real y necesariamente al fenómeno que ese objeto manifiesta.

Son, pues, Tiempo y Espacio dos fuentes de conocimiento, de donde pueden derivarse *á priori* diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra el ejemplo

---

(1) Yo puedo decir: mis representaciones se suceden; pero esto sólo quiere decir que nosotros tenemos conciencia de ellas como una sucesion; es decir, segun la forma del sentido interno. No es por esto el Tiempo algo en sí mismo, ni tampoco una determinacion dependiente objetivamente de las cosas.

(2) *Hængt nicht an.*

que principalmente dan las matemáticas puras en los conocimientos del Espacio y de sus relaciones. Tomados ámbos juntamente Espacio y Tiempo, son formas puras de toda intuicion sensible que hacen posibles las proposiciones sintéticas *á priori*. Pero estas fuentes de conocimientos *á priori*, por la misma razon que solo son simples condiciones de la sensibilidad, determinan su propio límite, en cuanto que sólo se refieren á los objetos estimados como fenómenos y no á las cosas en sí. El valor *á priori* de dichas fuentes se limita á los fenómenos; sin que tengan aplicacion objetiva fuera de ellos. Esta realidad formal del Tiempo y del Espacio, deja intacta la seguridad del conocimiento experimental, porque estamos igualmente ciertos de este conocimiento, ya pendan estas formas necesariamente de las cosas en sí mismas, ó solamente de la intuicion que tenemos de las cosas. Los que afirman la realidad absoluta del Espacio y del Tiempo, ya los tomen como subsistentes por sí mismos, ya como inherentes en los objetos, se hallan en contradiccion con los principios de la esperiencia. Si se deciden por lo primero y toman Tiempo y Espacio como subsistentes por sí mismos (partido comunmente seguido por los físico-matemáticos) (1), tienen que aceptar necesariamente dos quimeras (Espacio y Tiempo) eternas é infinitas que solo existen (sin que sean algo real) para comprender en su seno todo lo que es real. Aceptando la segunda opinion (seguida por algunos metafísicos de la naturaleza) (2), que consiste en estimar Tiempo y Espacio como relaciones de fenómenos (simultáneos en el Espacio y sucesivos en el Tiempo) abstraidas de la experiencia, aunque confusamente representadas en esa abstraccion, es preciso negar la validez de las

(1) *Matematischen Naturforscher.*
(2) *Metaphysische Naturlehrer.*

teorías matemáticas *á priori*, de las cosas reales (por ejemplo, en el Espacio); ó por lo ménos su certeza apodíctica, puesto que no puede ser esta hallada *á posteriori*. Y de igual modo, los conceptos *á priori* de Espacio y Tiempo, segun esta opinion, serian sólo creacion de la fantasía cuya verdadera fuente debe buscarse en la experiencia, porque de sus relaciones abstraidas se ha valido la fantasía para formar algo que contenga lo que de general hay en ella, aunque no sin las restricciones que la naturaleza les ha puesto.

Los primeros tienen la ventaja de dejar libre el campo de los fenómenos para las proposiciones matemáticas; pero esas mismas condiciones les embarazan en extremo cuando el entendimiento quiere salir de este campo. Los segundos tienen en este último punto, la ventaja de que las representaciones de Espacio y Tiempo no les detienen, cuando quieren juzgar los objetos, no como fenómenos, sino solo en su relacion con el entendimiento; pero no pueden ni dar un fundamento de la posibilidad de los conocimientos matemáticos *á priori*, faltándoles una verdadera intuicion objetiva *á priori*, ni tampoco traer á una conformidad necesaria las leyes de la experiencia y aquellas aserciones. En nuestra teoría de la verdadera naturaleza de estas dos formas primitivas de la sensibilidad quedan resueltas ámbas dificultades.

Finalmente, es óbvio que la Estética trascendental no puede contener más que esos dos elementos, á saber: Espacio y Tiempo, puesto que todos los otros conceptos, que pertenecen á la sensibilidad, áun el mismo de movimiento que reune los dos anteriores, implican algo empírico, porque el movimiento supone la percepcion de algo movible. El Espacio, considerado en sí mismo, no tiene nada de movible: lo movible debe ser pues algo que *solamente* se encuentra *por la experiencia* en el *Espacio*, y por consiguiente, un dato empírico. La Estética tras-

cendental no puede tampoco contar entre sus datos *á priori* (1) al concepto de cambio; porque el Tiempo mismo no cambia, sino algo que existe en el Tiempo. Se necesita, pues, para ello la percepcion de una existencia cualquiera, y la sucesion de sus determinaciones, por consiguiente, la experiencia.

§. 8.

OBSERVACIONES GENERALES SOBRE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

I. Con el fin de evitar errores y malas interpretaciones en este asunto, debemos explicar claramente nuestra opinion sobre la naturaleza fundamental del conocimiento sensible en general.

Hemos querido probar que todas nuestras intuiciones son sólo representaciones de fenómenos, que no percibimos las cosas como son en sí mismas, ni son sus relaciones tal como se nos presentan, y que si suprimiéramos nuestro sujeto, ó simplemente la constitucion subjetiva de nuestros sentidos en general, desaparecerian tambien toda propiedad, toda relacion de los objetos en Espacio y Tiempo, y áun tambien el Espacio y el Tiempo, porque todo esto, como fenómeno, no puede existir en sí, sino solamente en nosotros. Es para nosotros absolutamente desconocido cuál pueda ser la naturaleza de las cosas en sí, independientes de toda receptividad de nuestra sensibilidad. No conocemos de ello más que la manera que tenemos de percibirlos; manera que nos es peculiar; pero que tampoco debe ser necesariamente la de todo sér, aunque sea la de todos los hombres. A esta manera de percibir es á la que únicamente tenemos que atenernos.

(1) *Ihre Data á priori.*

Tiempo y Espacio son las formas puras de esa percepcion, y la sensacion en general, la materia. Sólo podemos conocer *á priori* las formas puras del Espacio y del Tiempo, es decir, antes de toda percepcion efectiva, y por esto se llama intuicion pura; la sensacion, al contrario, es quien hace ser á nuestro conocimiento *á posteriori*, es decir, intuicion empírica. Aquellas formas pertenecen absoluta y necesariamente á nuestra sensibilidad, de cualquier especie que sean nuestras sensaciones; estas, pueden ser muy diversas. Por más alto que fuera el grado de claridad (1) que pudiéramos dar á nuestra intuicion, nunca nos aproximaríamos á la naturaleza de las cosas en sí; porque en todo caso sólo conoceríamos perfectamente nuestra manera de intuicion, es decir, nuestra sensibilidad, y esto siempre bajo las condiciones de Tiempo y Espacio originariamente inherentes en el Sujeto. El más perfecto conocimiento de los fenómenos, que es lo único que nos es dado alcanzar, jamás nos proporcionará el conocimiento de los objetos en sí mismos.

Se desnaturalizan los conceptos de sensibilidad y de fenómeno é inutiliza y destruye toda la doctrina del conocimiento, cuando se hace consistir toda nuestra sensibilidad en la representacion confusa (2) de las cosas, representacion que contendria absolutamente todo lo que ellas son en sí, aunque bajo la forma de un amontonamiento de caractéres y representaciones parciales, que no distinguimos claramente unos de otros. La diferencia entre una representacion oscura y otra clara, es puramente lógica, y no se refiere á su contenido. Sin duda, el concepto del Derecho, empleado por la sana inteligencia comun, contiene todo lo que la más sutil es-

---

(1) *Deutlichkeit.*

(2) *Verworrene.*

peculacion puede desarrollar del mismo, aunque en el uso práctico y comun no se tiene conciencia de las diversas representaciones contenidas en ese concepto. Pero no puede decirse por eso que el concepto comun del Derecho sea sensible y que contenga sólo un simple fenómeno, pues el derecho no puede ser fenómeno de un objeto, sino que su concepto existe en el entendimiento y presenta una cualidad (la moral) de las acciones, que es de ellas mismas. Al contrario, la representacion de un cuerpo en la intuicion no contiene absolutamente nada que propiamente pueda pertenecer á un objeto en sí, sino simplemente el fenómeno de una cosa y la manera como nos afecta. Esta receptividad de nuestra facultad de conocer se llama sensibilidad, y permanece siendo siempre muy diferente del conocimiento del objeto en sí mismo, aunque se pudiera penetrar hasta la razon del fenómeno.

La filosofía leibnitzwolfiana tomó un punto de vista completamente falso en sus investigaciones sobre el orígen y la naturaleza de nuestros conocimientos, al considerar como exclusivamente lógica la diferencia entre la Sensibilidad y el Entendimiento. Tal diferencia es claramente trascendental, y no se refiere sólo á la claridad ú oscuridad, sino tambien al orígen y contenido de nuestros conocimientos; de tal suerte, que mediante la sensibilidad, no conocemos de ninguna manera las cosas en sí mismas. Desde el momento que hacemos abstraccion de nuestra naturaleza subjetiva, el objeto representado y las propiedades que le atribuimos mediante la intuicion sensible desaparecen; porque la naturaleza subjetiva es precisamente quien determina la forma de ese objeto como fenómeno.

Por otra parte, sabemos distinguir muy bien en los fenómenos lo que pertenece esencialmente á la intuicion de los mismos, y vale en general para todo el sentido hu-

mano, de aquello que sólo le pertenece accidentalmente y que no vale para toda relacion en general de la sensibilidad, sino únicamente para la posicion particular ú organizacion de este ó el otro sentido. Del primer conocimiento se dice que representa la cosa en sí y del segundo que representa meramente el fenómeno. Pero esta diferencia es sólo empírica. Si se permanece en él (como comunmente acontece) y no se considera nuevamente aquella intuicion empírica (segun debiera suceder) como un puro fenómeno, donde no se encuentra nada que pertenezca á una cosa en sí, desaparece entónces nuestra distincion trascendental y creemos empero conocer las cosas en sí mismas, aunque por todas partes y áun en las más profundas indagaciones sobre el mundo sensible no podamos ocuparnos más que de fenómenos. Si llamamos al arco iris un simple fenómeno y á la lluvia cosa en sí, esta determinacion será justa cuando sólo tomemos este último concepto en un sentido físico, es decir, como algo que entre todas las otras posiciones diversas que se ofrecen en la experiencia general, se halla determinado, sin embargo, en la intuicion de esta y no de otra manera.

Mas si tomamos este fenómeno empírico de una manera general y sin preocuparnos de su conformidad (1) con todo sentido humano, preguntamos si representa tambien una cosa en sí (no digo las gotas de lluvia que como fenómenos son ya objetos empíricos), la cuestion de la relacion entre la representacion y el objeto viene á ser trascendental. En tal caso, no solo estas gotas son puros fenómenos, sino que tambien su figura redonda y hasta el espacio en que caen, no son nada en sí, siendo tan sólo simples modificaciones ó disposiciones de nuestra intuicion sensible. El objeto trascendental permane-

(1) *Einstimmung.*

ce, en tanto, completamente desconocido para nosotros.

Otra importante advertencia de nuestra Estética trascendental es, que no merece ser recibida solamente como una hipótesis verosímil, sino con un valor tan cierto y seguro como puede exigirse á una teoría que debe servir de *Organon*. Y para hacer por completo evidente esta certeza, elijamos un caso que muestre visiblemente su valor y pueda dar más luz á lo que ya se ha dicho en el párrafo 3.° (1)

Sentemos que Espacio y Tiempo existen en sí mismos objetivamente y como condiciones de la posibilidad de las cosas en sí; resultará primeramente, que emanan de ambos un gran número de proposiciones apodícticas y sintéticas *á priori*, principalmente del Espacio, que preferentemente indagaremos aquí como ejemplo. Puesto que las proposiciones de la Geometría son conocidas sintéticamente *ápriori* y con una certeza apodíctica, pregunto: ¿de dónde tomais semejantes proposiciones y y en qué se apoya nuestro entendimiento para llegar á esas verdades absolutamente necesarias y universalmente valederas? Solo existen dos medios para ello: por conceptos ó por intuiciones. Tales medios nos son dados ó *á priori* ó *á posteriori*. Los conceptos empíricos y su fundamento, ó sea la intuicion empírica, nunca pueden suministrarnos más proposiciones sintéticas que las puramente empíricas, es decir, experimentales, y que por consiguiente no pueden nunca contener necesidad y absoluta universalidad, que es lo característico en todas las proposiciones de la Geometría. El otro medio que queda, consistiria en alcanzar esos conocimientos con simples conceptos ó intuiciones *á priori*; pero resulta que

(1) «Y pueda dar más luz..... el párrafo 3.°» adicion de la segunda edicion.

(*N. del T.*)

de simples conceptos no puede alcanzarse ningun conocimiento sintético, sino únicamente analítico. Tomad por ejemplo, la proposicion: entre dos líneas rectas no puede encerrarse un espacio; por consiguiente, no es posible figura alguna; y buscad el modo de deducir esto del concepto de línea recta y del número dos. Tomad si no esta otra: una figura es posible con tres líneas rectas, é intentad deducirla de esos mismos conceptos. Todos vuestros esfuerzos serian inútiles, y os vereis precisados á recurrir á la intuicion, que es lo que ha hecho siempre la Geometría. Os dais, pues, un objeto en la intuicion; mas ¿de qué especie es esa intuicion, es pura *á priori* ó empírica? Si fuera esto último, no podria nunca provenir de ella una proposicion universal, y ménos aún, apodíctica, porque mediante la experiencia, no se pueden nunca conseguir de semejante naturaleza. Os vereis, pues, obligados á daros *á priori* vuestro objeto en la intuicion, y fundar en él vuestra proposicion sintética. Si no existiera en vosotros una facultad de intuicion *á priori*, y si esta condicion subjetiva, en cuanto á la forma, no fuera al mismo tiempo la general condicion *á priori*, única que hace posible el objeto de esta intuicion (externa) misma; si fuera, en fin, el objeto (el triángulo) algo en sí mismo y ageno á toda relacion con vuestro sujeto, ¿cómo podriais decir que lo que es necesario en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo debe tambien pertenecer imprescindiblemente al triángulo en sí? Porque vosotros no podeis añadir á vuestros conceptos (de tres líneas) nada nuevo (la figura), que necesariamente deba encontrarse en el objeto, puesto que este se ha dado ántes que vuestro conocimiento y no por él. Si no fuera, pues, el Espacio (y lo mismo el Tiempo) una forma pura de vuestra intuicion, que contiene las condiciones *á priori*, las solás que pueden hacer que sean para vosotros las cosas ob-

jetos exteriores, y que sin esta condicion subjetiva no son nada en sí, no podriais determinar nada sintéticamente *á priori* de objetos exteriores. Es, por lo tanto, indudablemente cierto, y no solo verosímil ó posible, que Espacio y Tiempo, como condiciones necesarias para toda experiencia (interna y externa) no son más que condiciones puramente subjetivas de todas nuestras intuiciones, y que en este respecto, todos los objetos son solamente fenómenos y no cosas en sí dadas de esta manera. De estos puede decirse mucho *á priori*, referente á la forma de las cosas; pero nada de la cosa en sí misma que pueda servir de fundamento á estos fenómenos.

II (1). Para confirmar esta teoría de la idealidad del sentido interno y externo, y, por consiguiente, de todos los objetos del sentido, como puros fenómenos, se puede todavía observar que todo lo que pertenece á la intuicion en nuestro conocimiento (exceptuando el sentimiento de placer, de dolor y la voluntad, que no son conocimientos), no contiene más que simples relaciones; relaciones de lugar en una intuicion (extension), de cambio de lugar (movimiento) y de leyes que determinan este cambio (fuerzas motrices). Pero lo que está presente en el lugar ó lo que actúa en la cosas mismas fuera del cambio de lugar, no está dado en la intuicion. Ahora bien; como por las simples relaciones no puede ser conocida una cosa en sí, es justo juzgar que el sentido externo, que sólo nos procura simples representaciones de relaciones, no pueda comprender en su representacion más que la relacion de un objeto con el sujeto, y no lo íntimo, que pertenece al objeto en sí. Lo mismo sucede con la intuicion interna. Y no solo las representaciones de los *sen-*

(1) Lo que sigue hasta la conclusion de la Estética trascendental fué añadido en la segunda edicion.

(*N. del T.*)

de simples conceptos no puede alcanzarse ningun conocimiento sintético, sino únicamente analítico. Tomad por ejemplo, la proposicion: entre dos líneas rectas no puede encerrarse un espacio; por consiguiente, no es posible figura alguna; y buscad el modo de deducir esto del concepto de línea recta y del número dos. Tomad si no esta otra: una figura es posible con tres líneas rectas, é intentad deducirla de esos mismos conceptos. Todos vuestros esfuerzos serian inútiles, y os vereis precisados á recurrir á la intuicion, que es lo que ha hecho siempre la Geometría. Os dais, pues, un objeto en la intuicion; mas ¿de qué especie es esa intuicion, es pura *á priori* ó empírica? Si fuera esto último, no podria nunca provenir de ella una proposicion universal, y ménos aún, apodíctica, porque mediante la experiencia, no se pueden nunca conseguir de semejante naturaleza. Os vereis, pues, obligados á daros *á priori* vuestro objeto en la intuicion, y fundar en él vuestra proposicion sintética. Si no existiera en vosotros una facultad de intuicion *á priori*, y si esta condicion subjetiva, en cuanto á la forma, no fuera al mismo tiempo la general condicion *á priori*, única que hace posible el objeto de esta intuicion (externa) misma; si fuera, en fin, el objeto (el triángulo) algo en sí mismo y ageno á toda relacion con vuestro sujeto, ¿cómo podriais decir que lo que es necesario en vuestras condiciones subjetivas para construir un triángulo debe tambien pertenecer imprescindiblemente al triángulo en sí? Porque vosotros no podeis añadir á vuestros conceptos (de tres líneas) nada nuevo (la figura), que necesariamente deba encontrarse en el objeto, puesto que este se ha dado ántes que vuestro conocimiento y no por él. Si no fuera, pues, el Espacio (y lo mismo el Tiempo) una forma pura de vuestra intuicion, que contiene las condiciones *á priori*, las solás que pueden hacer que sean para vosotros las cosas ob-

jetos exteriores, y que sin esta condicion subjetiva no son nada en sí, no podriais determinar nada sintéticamente *á priori* de objetos exteriores. Es, por lo tanto, indudablemente cierto, y no solo verosímil ó posible, que Espacio y Tiempo, como condiciones necesarias para toda experiencia (interna y externa) no son más que condiciones puramente subjetivas de todas nuestras intuiciones, y que en este respecto, todos los objetos son solamente fenómenos y no cosas en sí dadas de esta manera. De estos puede decirse mucho *á priori*, referente á la forma de las cosas; pero nada de la cosa en sí misma que pueda servir de fundamento á estos fenómenos.

II (1). Para confirmar esta teoría de la idealidad del sentido interno y externo, y, por consiguiente, de todos los objetos del sentido, como puros fenómenos, se puede todavía observar que todo lo que pertenece á la intuicion en nuestro conocimiento (exceptuando el sentimiento de placer, de dolor y la voluntad, que no son conocimientos), no contiene más que simples relaciones; relaciones de lugar en una intuicion (extension), de cambio de lugar (movimiento) y de leyes que determinan este cambio (fuerzas motrices). Pero lo que está presente en el lugar ó lo que actúa en la cosas mismas fuera del cambio de lugar, no está dado en la intuicion. Ahora bien; como por las simples relaciones no puede ser conocida una cosa en sí, es justo juzgar que el sentido externo, que sólo nos procura simples representaciones de relaciones, no pueda comprender en su representacion más que la relacion de un objeto con el sujeto, y no lo íntimo, que pertenece al objeto en sí. Lo mismo sucede con la intuicion interna. Y no solo las representaciones de los *sen-*

(1) Lo que sigue hasta la conclusion de la Estética trascendental fué añadido en la segunda edicion.

(*N. del T.*)

tidos exteriores son las que constituyen la materia propia con que enriquecemos nuestro espíritu, sino que el Tiempo (en el cual ponemos estas representaciones, y que precede á la conciencia de las mismas en la experiencia, sirviéndolas de fundamento como condicion formal de la manera que tenemos de disponerlas en nuestro espíritu), comprende ya relaciones de sucesion, de simultaneidad, y de lo que es simultáneo con lo sucesivo (permanente). Ahora, lo que puede, como representacion, preceder á todo acto del pensamiento, es la intuicion; y si ésta no contiene más que relaciones, la forma de la intuicion, que no representa nada hasta tanto que no haya algo que esté dado en el espíritu, no puede ser otra cosa que la manera, segun la cual el espíritu ha sido afectado por su propia actividad, por esta posicion de su representacion, por consiguiente, por sí mismo, es decir, un sentido interno segun su forma. Todo lo que por un sentido es representado es siempre un fenómeno y, ó no debe reconocerse un sentido interno, ó el sujeto que es objeto del mismo, no puede ser representado por este sentido sino como un fenómeno, y no como él se juzgaria á sí mismo, si su intuicion fuera simplemente espontánea, es decir, intelectual. Toda la dificultad consiste en saber cómo un sujeto se podria contemplar á sí mismo interiormente; mas esta dificultad es comun á todas las teorías. La conciencia de sí mismo (apercepcion) (1) es la representacion simple del *Yo*; y si todo lo que existe de diverso en el sujeto fuera dado espontáneamente en esta representacion, la intuicion interna seria entónces intelectual. Esta conciencia exige en el hombre una percepcion interna de la diversidad anticipadamente dada en el sujeto, y á la manera como es dada en el espíritu

---

(1) *Apperception.*

esta sin ninguna espontaneidad, debe su nombre de sensibilidad. Si la facultad de llegar á ser conscio de sí mismo debe investigar (aprehender) (1) lo que hay en el espíritu, es necesario que la conciencia sea afectada, y solamente de esta manera puede producirse la intuicion de mismo; pero la forma de esta intuicion, existente ya sí ántes en el espíritu, determina, en la representacion del Tiempo, la manera de componer la diversidad en el espíritu; éste se percibe, en efecto, no como él se representaria á sí mismo inmediata y espontáneamente, sino segun la manera de ser afectado interiormente, y consiguientemente de aquí, como él se aparece á sí propio y no como es.

III. Al afirmar que la intuicion de los objetos exteriores, y la que el espíritu tiene de sí mismo, representan en el Espacio y el Tiempo, cada una de por sí, su objeto, tal como éste afecta nuestros sentidos, esto es, segun se nos aparecen, no quiero decir que estos objetos sean una mera *apariencia*. Y sostenemos esto, porque en el fenómeno, los objetos y áun las propiedades que les atribuimos son siempre considerados como algo dado realmente; sólo que como esas cualidades dependen únicamente de la manera de intuicion, del sujeto en su relacion con el objeto dado, este objeto, como manifestacion de sí mismo, es distinto de lo que él es en sí. Así, no digo que los cuerpos parecen existir simplemente fuera de mí, ó que mi alma sólo parece estar dada en mi conciencia, cuando afirmo que la cualidad del Tiempo y del Espacio, segun la que me los represento y en donde pongo la condicion de su existencia, existe en mi modo de intuicion y no en los objetos en sí. Seria culpa mia si lo que debe estimarse como fenómeno lo considerara yo como

(1) *Apprehendiren.*

una pura apariencia (*). Pero esto no sucede con nuestro principio de idealidad de todas las intuiciones sensibles. Si se concede, al contrario, una *realidad objetiva* á esas formas de la representacion, todo inevitablemente se convierte en pura *apariencia* (1). Al considerar Tiempo y Espacio como cualidades que deben encontrarse en las cosas en sí para su posibilidad, reflexiónese en los absurdos á que van á parar, admitiendo dos cosas infinitas sin ser sustancias, ni algo realmente inherente en ellas, pero que deben ser algo existente y hasta condicion necesaria de existencia para todos los objetos, y que subsistirian aunque cesaran de existir todas las cosas. No se debe entónces censurar al buen Berkerley cuando reducia todos los cuerpos á una pura apariencia. Nuestra propia existencia, dependiente en tal caso de la realidad subsistente en sí de una quimera, tal como el tiempo, seria cual éste una vana apariencia: absurdo que nadie ha sostenido hasta ahora.

IV. En la Teología natural, donde se concibe un objeto que no solo no puede ser para nosotros objeto de intuicion, sino que tampoco lo puede ser de ninguna intuicion sensible, se distingue cuidadosamente de su propia intuicion las condiciones de Espacio y Tiempo

---

(*) Los predicados del fenómeno pueden ser atribuidos al Objeto mismo en relacion con nuestro sentido, por ejemplo: á la rosa, el color rojo ó el olor; pero la apariencia no puede nunca, como predicado, ser atribuido al Objeto, porque precisamente atribuye al Objeto *en sí* lo que no le pertenece más que por la relacion de los sentidos, ó en general por relacion al Sujeto, v. gr.: los dos anillos atribuidos primitivamente á Saturno. Lo que no se encuentra en el Objeto en sí, sino siempre en la relacion del mismo al Sujeto, y que es inseparable de la representacion del Objeto, es fenómeno: así los predicados de Espacio y Tiempo, son atribuidos con razon á los objetos del sentido como tales, y en esto no hay apariencia alguna. Al contrario, cuando yo atribuyo á la rosa en sí el color, á Saturno los anillos, ó á todos los objetos exteriores la extension en sí, sin atender á la determinada relacion de estos objetos con el Sujeto, ni limitar mi juicio por consiguiente, entónces nace la apariencia.

(1) *Schein.*

(digo de su intuicion, porque todo su conocimiento debe tener este carácter y no el del *pensamiento*, que supone límites). Pero, ¿con qué derecho se procede así, una vez que se consideran Espacio y Tiempo como formas de los objetos en sí, y formas tales que, en cuanto sirven de condicion para la existencia de las cosas *á priori* siguen subsistiendo, aunque se suprimieran las cosas mismas? Si son condiciones de toda existencia en general, deben serlo tambien de la existencia de Dios. Si no son, pues, considerados Espacio y Tiempo como formas objetivas de todas las cosas, es indispensable tenerlos por formas subjetivas de nuestro modo de intuicion, así interna como externa. Y afirmamos de tales intuiciones su cualidad de sensibles, porque no son originarias, es decir, porque no son tales que por sí solas produzcan la existencia real del objeto (cuyo modo de intuicion creemos que sólo puede pertenecer al Sér Supremo), sino que dependen de la existencia del objeto y sólo son posibles siendo afectada la facultad representativa del Sujeto.

Tampoco es necesario que limitemos la manera de conocer por intuicion en Tiempo y Espacio á la sensibilidad del hombre. Quizá todos los séres finitos pensantes conformen necesariamente en esto con los hombres (aunque nada podamos decidir sobre este particular); pero no por esta universalidad dejaria de ser la intuicion sensibilidad, porque es derivada *(intuitus derivatus)* y no primitiva *(intuitus originarius)*, y por consiguiente, no es intuicion intelectual, como la que parece pertenecer tan sólo al Sér Supremo por las razones antes indicadas y no á un sér dependiente, así por su existencia como por su intuicion (que determina su existencia en relacion con los objetos dados). Esta última observacion no debe ser considerada más que como una aclaracion y no como una prueba de nuestra teoría estética.

CONCLUSION DE LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL.

Hemos obtenido ya uno de los datos exigidos para la resolucion del problema general de la Filosofía trascendental, á saber: ¿cómo son posibles las *proposiciones sintéticas á priori?* Es decir, estas intuiciones puras *á priori:* Espacio y Tiempo. Cuando en nuestro juicio *á priori* queremos salir del concepto *dado*, encontramos algo que puede ser descubierto *á priori* en la intuicion correspondiente y no en el concepto, y que puede ser enlazado sintéticamente á este concepto; pero juicios, que por esta razon, sólo alcanzan á los objetos de los sentidos y sólo valen para los de la experiencia.

PARTE SEGUNDA

DE LA

TEORÍA ELEMENTAL TRASCENDENTAL.

LÓGICA TRASCENDENTAL.

INTRODUCCION.

Idea de una lógica trascendental.

I.

DE LA LÓGICA EN GENERAL.

Nuestro conocimiento emana de dos fuentes principales del espíritu: la primera consiste en la capacidad de recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), y la segunda en la facultad de conocer un objeto por medio de esas representaciones (la espontaneidad de los conceptos). Por la primera nos es dado un objeto, por la segunda *es pensado* en relacion con esta representacion (como pura determinacion del espíritu). Constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento, la intuicion y los conceptos; de tal modo que no existe conocimiento por conceptos sin la correspondiente intuicion ó por intuiciones sin conceptos. Ambos son ó puros ó empíricos: empíricos si en ellos se contiene una sensacion (que supone la presencia real

del objeto): puro, si en la representacion no se mezcla sensacion alguna. Pude llamarse á la sensacion la materia del conocimiento sensible. La intuicion pura, por tanto, contiene únicamente la forma por la que es percibida alguna cosa, y el concepto puro la forma del pensamiento de un objeto en general. Solamente las intuiciones y conceptos puros son posibles *á priori*; los empíricos sólo lo son *á posteriori*.

Si llamamos *sensibilidad* á la capacidad que tiene nuestro espíritu de recibir representaciones (receptividad) en tanto que es afectado de una manera cualquiera, por el contrario, se llamará Entendimiento, la facultad que tenemos de producir nosotros mismos representaciones ó la espontaneidad del conocimiento. Por la índole de nuestra naturaleza, la intuicion no puede ser más que sensible, de tal suerte, que sólo contiene la manera como somos afectados por los objetos. El *Entendimiento*, al contrario, es la facultad de pensar el objeto de la intuicion sensible. Ninguna de estas propiedades es preferible á la otra. Sin sensibilidad, no nos serian dados los objetos, y sin el entendimiento, ninguno seria pensado. Pensamientos sin contenido, son vacíos; intuiciones sin conceptos, són ciegas. De aquí, que sea tan importante y necesario sensibilizar (1) los conceptos (es decir, darles un objeto en la intuicion), como hacer inteligible las intuiciones (someterlas á conceptos.) Estas dos facultades ó capacidades no pueden trocar sus funciones. El entendimiento no puede percibir y los sentidos no pueden pensar cosa alguna. Solamente cuando se unen, resulta el conocimiento. Lejos de confundir sus funciones, importa separarlas y distinguirlas cuidadosamente. En semejante distincion, se halla la base para distinguir tambien la ciencia de las reglas de la sensibilidad en gene-

(1) *Begriffe sinnilich zu machen.*

ral, es decir, la Estética, de la ciencia de las leyes del Entendimiento en general, es decir, de la Lógica.

La Lógica á su vez puede ser considerada desde dos puntos de vista segun se examinen las operaciones generales ó las operaciones particulares del entendimiento. La primera comprende las reglas absolutamente necesarias del pensar, sin las que no pueden tener lugar las operaciones intelectuales, y por consiguiente no atiende á la diversidad de objetos hácia los que podria dirigirse el entendimiento. La Lógica de las operaciones particulares contiene las reglas para pensar rectamente sobre ciertos objetos determinados. Aquella puede llamarse Lógica elemental; la segunda, el *Organon* de esta ó la otra ciencia. Esta última es habitualmente enseñada en las escuelas como propedéutica de las ciencias, aunque en verdad sea lo último que la razon humana alcanza en su proceso, pues no se llega á ella sino cuando la ciencia está muy adelantada y sólo espera la última mano para llegar á su mayor perfeccion. Es preciso, en efecto, conocer los objetos en un grado bastante elevado, para poder dar las reglas segun las cuales puede formarse una ciencia.

La Lógica general es pura ó aplicada. En la primera, abstraemos todas las condiciones empíricas bajo las que ha sido aplicado nuestro entendimiento, por ejemplo: la influencia de los sentidos, el juego de la imaginacion, las leyes de la memoria, el poder del hábito, la inclinacion, etc.; por consiguiente, tambien las fuentes de los prejuicios, y en general, todas las causas verdaderas ó supuestas de que pueden derivar ciertos conocimientos, que por no referirse sólo al entendimiento, necesitan de la Experiencia. La Lógica *general* y *pura* tiene por único objeto principios *á priori* y es un *cánon del entendimiento* y de la razon, pero únicamente en relacion á la parte formal de su uso, sea el que quiera por otra parte su

contenido (empírico ó trascendental). Se dice que una *Lógica general* es aplicada, cuando se ocupa de las reglas del uso del entendimiento, bajo las condiciones empíricas y subjetivas que nos enseña la Psicología. Esta Lógica tiene, pues, tambien principios empíricos, aunque sea general, en cuanto trata de la aplicacion del entendimiento sin distincion de objetos. Por lo tanto, no es un cánon del entendimiento en general, ni un *Organon* de las ciencias particulares, sino únicamente un *catártico* (1) del entendimiento comun.

Debe ser, pues, completamente separada en la Lógica general, aquella parte que constituye la teoría pura de la Razon, de la otra que forma la Lógica aplicada (por más que ésta sea tambien general). Solo la primera es propiamente una ciencia (2), aunque corta y árida, como lo exige un tratado escolástico de la doctrina elemental del entendimiento.

En esta parte deben tener siempre presente los lógicos dos reglas:

1) Como Lógica general, abstrae la materia del conocimiento intelectual y toda la diversidad de sus objetos, y sólo se ocupa de la forma del pensamiento.

2) Como Lógica pura, no tiene ningun principio empírico y, por consiguiente, no toma nada (como frecuentemente se ha hecho creer) de la Psicología, que no tiene influencia alguna sobre el cánon del entendimiento. Es una doctrina demostrada, y todo debe ser en ella completamente cierto *á priori*.

Lo que llamo Lógica aplicada (contra la significacion comun de esta palabra, que designa ciertos ejerci-

---

(1) Catártico, del griego καθαρτικος, término usado en la Medicina para designar los purgantes, más fuertes que los laxantes pero ménos que los drásticos, y empleados para producir una accion local.

(Nota del T.)

(2) *Allein Wissenchaft.*

cicios y cuya regla la lógica pura suministra), es la que representa el entendimiento y las reglas de su uso necesario considerado *in concreto*, es decir, en cuanto que está sometido á las condiciones contingentes del sugeto, que podrán serle opuestas ó favorables; pero que nunca están dadas empíricamente. Esa lógica trata de la atencion, de sus obstáculos y efectos, del orígen del error, del estado de la duda, del escrúpulo, de la persuasion, etc. Tiene con la lógica general y pura la misma relacion que existe entre la moral pura, en cuanto sólo contiene las leyes morales necesarias de una voluntad libre en general, y la ética (1) propiamente dicha que examina estas leyes en relacion á los obstáculos con que tropiezan en los sentimientos, inclinaciones y pasiones á que mucho ó poco están sujetos los hombres. Esta nunca seria una ciencia, ciencia demostrada, porque del mismo modo que la lógica aplicada, ha menester de principios empíricos y psicológicos.

II.

DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL.

Ya hemos dicho que la lógica general hace abstraccion de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda relacion entre el conocimiento y el objeto, y que sólo comprende la forma lógica de los conocimientos en todas sus respectivas relaciones: en una palabra, la forma del pensamiento en general. Pero así como hay intuiciones puras lo mismo que intuiciones empríricas (cosa que la estética trascendental prueba), podria muy bien hallarse una

---

(1) *Tugendlehre.*

diferencia entre un pensamiento puro y uno empírico de los objetos. Siendo así, habria una lógica en que no se haria abstraccion de todo el contenido del conocimiento, porque la que sólo contendria las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluiria todos esos conocimientos cuyo contenido fuera empírico. Esta lógica investigaria tambien el orígen de nuestro conocimiento de objetos, en tanto que no procediera de los mismos objetos; la lógica general, en cambio, no tiene por qué ocuparse con este orígen del conocimiento, y sólo se limita á examinar nuestras representaciones bajo el punto de vista de las leyes con que el entendimiento las emplea y reune entre sí cuando piensa. Poco la interesa que esas representaciones tengan su orígen *á priori* en nosotros ó que hayan sido dadas empíricamente: únicamente se ocupa en la forma que el entendimiento puede darlas, sean, por otra parte, las que se quieran las fuentes de donde pueden proceder.

Debo hacer aquí una observacion que tiene mucha importancia para lo que sigue y que es preciso no olvidar un instante. La palabra trascendental no conviene á todo conocimiento *á priori*, sino sólo á aquél mediante el cual conocemos que ciertas representaciones (intuiciones ó conceptos) no son aplicadas ó posibles más que *á priori* y como lo son (pues esta palabra designa la posibilidad del conocimiento ó de su uso *á priori*). De esta suerte, no son representaciones trascendentales el espacio ni cualquier determinacion geométrica *á priori* del espacio, y sólo puede tener el nombre de trascendental el conocimiento del orígen no empírico de esas representaciones y de la manera con que pueden referirse *á priori* á objetos de la experiencia. Así, tambien, será trascendental la aplicacion del espacio á los objetos en general, y empírica, cuando se li-

mitara únicamente á objetos de los sentidos. La diferencia de lo trascendental y lo empírico pertenece, pues, tan sólo á la crítica de los conocimientos y en nada respecta á la relacion de esos conocimientos con sus objetos.

Si nos hacemos desde ántes la idea de una ciencia pura del entendimiento y del conocimiento racional, por el que pensamos objetos completamente *á priori*, es sólo para el caso en que existan conceptos que se refieren *á priori* á objetos, no como intuiciones puras ó sensibles, sino únicamente como actos del pensar puro y que, por consecuencia, son conceptos seguramente, mas conceptos cuyo orígen no es empírico ni estético. Semejante ciencia que determinara el orígen, extension y valor objetivo de esos conocimientos, se deberá llamar *Lógica trascendental*, pues á la vez que sólo se ocupara con las leyes del entendimiento y de la razon, por otra parte, sólo tendria que ver con objetos *á priori* y no, como la lógica general, con conocimientos empíricos ó puros sin distincion ninguna.

III.

DIVISION DE LA LÓGICA GENERAL EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA.

¿Qué es la verdad? Con esta tan antigua como célebre pregunta se creia poner en grandísimo aprieto á los lógicos, obligándoles á caer en la logomáquia más deplorable (1) ó á confesar su ignorancia y asimismo por consiguiente toda la vanidad de su arte. La de-

(1) *Auf einer elenden Dialexe.*

finicion del nombre verdad, de que es la conformidad del conocimiento con su objeto, ya está admitida y supuesta en esta obra; pero lo que se desea saber es el criterio general y cierto de todo conocimiento.

Saber lo que racionalmente puede pedirse, es por sí sólo prueba harto evidente de cordura y de talento; porque si la pregunta es absurda en sí y requiere respuestas ociosas, no sólo deshonra al que la hace, sino que á veces produce el inconveniente de precipitar en el absurdo al que sin pensar responde y dar de esta suerte el triste espectáculo de dos personas que, como decian los antiguos, ordeña la una la ubre mientras la otra sostiene la criba.

Si consiste la verdad en la conformidad de un conocimiento con su objeto, este objeto debe, por esto mismo, ser distinguido de todos los otros; pues un conocimiento es falso si no conforma con el objeto á que hace relacion, por más que de otro modo contenga algo que pueda servir para otros objetos. Así, un criterio general de la verdad valdria sin excepcion de objetos, para todos los conocimientos. Mas como entónces se haria abstraccion de todo contenido del conocimiento (de su relacion con el objeto) y la verdad precisamente á este contenido respecta, claramente se vé que es de todo punto imposible y hasta absurdo pedir un signo distintivo de la verdad de este contenido del conocimiento, y que por consecuencia no podrá encontrarse una marca suficiente y á la vez universal de la verdad. Y como ya ántes hemos llamado al contenido del conocimiento su materia, es lógico decir que encierra una contradiccion el querer buscar un criterio universal para la verdad del conocimiento de la materia.

Es asimismo evidente, por lo que al conocimiento

respecta en cuanto á la forma (prescindiendo de su contenido), que una lógica, al tratar de las leyes generales y necesarias del entendimiento, expondrá tambien por esas mismas leyes criterios generales para la verdad. Y todo lo que contradiga á esas leyes, es falso, puesto que el entendimiento entónces se pone en contradiccion con las leyes generales del pensar, es decir, consigo mismo. Pero esos criterios sólo respectan á la forma de la verdad, es decir, al pensar en general, y si por este concepto son exactos, á la vez son insuficientes; porque, aunque un conocimiento conforme completamente con la forma lógica (es decir, que no esté en contradiccion consigo mismo), puede muy bien suceder que no lo esté con el objeto.

El criterio puramente lógico de la verdad, á saber, la conformidad del conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razon, será pues la condicion *sine qua non*, es decir, negativa, de toda verdad; pero más lejos, no puede ir la lógica, ni tampoco hallar piedra alguna de toque que le indique el error, que sólo alcanza al contenido y no á la forma.

La Lógica general descompone, pues, en sus elementos toda la obra formal del entendimiento y de la razon, y los presenta como principios de toda apreciacion lógica de nuestro conocimiento. A esta parte de la Lógica puede dársele el nombre de analítica, y es de esta suerte la piedra de toque de la verdad, aunque negativa, puesto que es menester juzgar y comprobar la forma de todo conocimiento segun estas reglas, ántes que examinar su contenido, para ver si en relacion al objeto contiene alguna verdad positiva. Mas como no basta en modo alguno para decidir sobre la verdad material (objetiva) del conocimiento, la forma pura del mismo—por mucho que conforme con las leyes lógi-

cas—nadie puede aventurarse con la Lógica sola á juzgar objetos, ni á afirmar nada, sin haber ántes hallado, é independientes de ella, manifestaciones fundadas, salvo el pedir en seguida á las leyes lógicas su uso y encadenamiento en un todo sistemático, ó mejor aún, el someterlas simplemente á esas leyes. Pero hay tanto de seductor en la posesion del precioso arte de dar á todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento, por muy pobre que su contenido pueda ser, que esta Lógica general, que sólo es un *cánon* del juicio, se convierte en cierto modo en *organum* que se utiliza para sacar afirmaciones objetivas, al ménos aparentemente, cometiendo así un verdadero abuso. Tomada la lógica general por *organum*, tiene el nombre de *Dialéctica*.

Por diferente que sea la significacion dada por los antiguos á esta palabra de la nuestra, se puede, sin embargo, deducir del uso que realmente hacian, que la *dialéctica* para ellos era sólo la *Lógica de la apariencia*; es decir, un arte sofístico, propio para dar á su ignorancia y á sus artificios preconcebidos el barniz de la verdad, tratando de imitar el método fundamental que prescribe la Lógica en general y auxiliados de la Tópica para dar curso á las más vanas alegaciones. Mas conviene repetir, y es una advertencia que así tiene de segura como de útil, que la Lógica general, *considerada como organum,* es siempre una Lógica de apariencia, es decir, dialéctica. Porque como no nos enseña nada sobre el contenido del conocimiento, y sólo se limita á exponer las condiciones formales de la conformidad del conocimiento con el entendimiento, condiciones que, por otra parte, son por completo indiferentes á los objetos, resulta que la pretension de servirse de esta Lógica como de instrumento (de *organum*) para extender y aumentar sus conocimientos, sólo puede parar en una pura char-

la, con la que se afirma ó se niega lo que se desea con la misma apariencia de razon.

Tal enseñanza está totalmente en oposicion á la dignidad de la Filosofía. Así, pues, es justo, al aplicar el nombre de Dialéctica á la Lógica, entender con ello una *Crítica de la apariencia dialéctica*. En este sentido es que aquí la comprenderemos.

IV.

DIVISION DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA TRASCENDENTALES.

En la Lógica trascendental aislamos al entendimiento (como la sensibilidad en la Estética trascendental) y sólo tomamos de nuestro conocimiento la parte del pensamiento que sólo tiene su orígen en el entendimiento. Pero hay ántes, en el uso de este conocimiento puro, una condicion que se supone, á saber: que los objetos á que pueda aplicarse nos hayan sido dados en la intuicion, porque sin intuiciones, carece de objetos todo nuestro conocimiento y está entónces completamente vano. Es una Analítica trascendental y á la vez una Lógica de la verdad, aquella parte de la Lógica trascendental, que trata de los elementos del conocimiento puro del entendimiento y de los principios, sin los cuales ningun objeto puede ser pensado, porque ningun conocimiento puede estar en contradiccion con ella sin perder al propio tiempo todo su contenido, es decir, toda relacion con un objeto, y por consiguiente, toda verdad. Mas como es tan atractivo servirse de esos conocimientos y de esos principios puros del entendimiento, sin tener cuenta para nada de la experiencia y áun hasta saliendo de sus límites, no obstante ser la

única que puede darnos la materia (los objetos), á que esos conceptos puros se aplican, se corre el peligro de hacer, por medio de vanos razonamientos, un uso material de principios simplemente formales del entendimiento puro y de juzgar indistintamente sobre objetos que no nos han sido dados y que probablemente nunca lo serán. Si la Lógica, pues, no debe ser más que un cánon que sólo sirve para juzgar el uso empírico de los conceptos del entendimiento, es un verdadero abuso quererla hacer pasar por un *organum* con uso universal é ilimitado y el lanzarse con sólo el entendimiento puro á formar juicios sintéticos sobre objetos en general y decidir y pronunciar algo sobre ellos. Es en este caso en que el uso del entendimiento puro es dialéctico. La segunda parte de la Lógica trascendental debe, pues, ser una crítica de esta apariencia dialéctica; y si lleva el título de dialéctica trascendental, no es como arte de suscitar dogmáticamente esta apariencia (arte, por desgracia, harto extendido de la fantasmagoría metafísica), sino como crítica del entendimiento y de la razon en su uso hiperfísico, propia para descubrir la falsa apariencia que encubre sus vanas pretensiones y para sustituir su ambicion desmesurada de hallar el conocimiento y extenderlo por leyes trascendentales, con un juicio que se limita á comprobar el entendimiento puro y á prevenirle de las ilusiones sofísticas.

PRIMERA DIVISION

DE LA

LÓGICA TRASCENDENTAL.

ANALÍTICA TRASCENDENTAL.

Esta Analítica es la descomposicion (1) de todo nuestro conocimiento *á priori* en los elementos del conocimiento intelectual puro. Es necesario tener en cuenta los siguientes puntos: 1.°, que los conceptos sean puros y no empíricos; 2.°, que no pertenezcan ni á la intuicion, ni á la sensibilidad, sino al pensar y al entendimiento; 3.°, que sean conceptos elementales y bien diferentes de los derivados ó de los que son compuestos; 4.°, que su cuadro sea completo y que abarque todo el campo del entendimiento puro. Esta perfeccion de una ciencia no puede ser admitida con toda confianza, si ella no es más que un agregado formado por repetidas tentativas; para alcanzarla se necesita la *Idea del todo* del conocimiento intelectual *á priori*, y la determinada division que se haria de los conceptos que le componen; en una palabra, la compenetracion (2) en

---

(1) *Zergliederung*.
(2) *Zusammenhang*.

un sistema. El Entendimiento puro se distingue perfectamente, no sólo de lo empírico, sino tambien de toda sensibilidad. Constituye, pues, una unidad que existe y subsiste por sí misma, y que no puede ser aumentada por ninguna adicion exterior. El conjunto de su conocimiento formará, pues, un sistema comprensible y determinable, bajo una sola idea y cuya totalidad y organizacion sirven para probar la legitimidad y valor de todos los elementos constitutivos del conocimiento. Mas esta parte de la lógica trascendental se divide en dos libros, comprendiendo el uno los *Conceptos* y el otro los *Principios del entendimiento puro*.

LIBRO PRIMERO

DE LA

ANALÍTICA TRASCENDENTAL.

Analítica de los conceptos.

Entiendo por Analítica de los Conceptos, no el análisis de los mismos ó el procedimiento, generalmente seguido en las indagaciones filosóficas, que consiste en descomponer los conceptos que se presentan para dar claridad al contenido de ellos; sino la descomposicion todavía poco ensayada de la facultad del entendimiento mismo. Este análisis tiene por objeto examinar la posibilidad de los conceptos *á priori* que buscamos solamente en el entendimiento como en su suelo natal, y considerar, en general, la aplicacion pura de esta facultad. Este es, propiamente, el objeto de la Filosofía trascendental; lo restante es el estudio lógico de los conceptos, tal como se usa en la filosofía. Perseguiremos (1), pues, los conceptos puros hasta sus primeros gérmenes y rudimentos en el entendimiento humano,

---

(1) *Verfolgen.*

donde existian precedentemente, esperando que la experiencia fuera ocasion de su desenvolvimiento, y que libres por ese mismo entendimiento de las condiciones empíricas que le sen inherentes, lleguen á ser expuestos en toda su pureza.

CAPÍTULO PRIMERO

DE LA

ANALÍTICA DE LOS CONCEPTOS.

DIRECCION PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO.

Al ejercitar la facultad de conocer en determinadas circunstancias, se presentan diferentes conceptos que muestran la existencia de esta facultad, y que pueden ser expuestas en una lista más ó ménos extensa, segun sea la observacion más detenida y profunda. No se puede señalar, con seguridad, el término de esta indagacion, cuyo procedimiento es, por decirlo así, mecánico. Existen tambien conceptos, que se descubren sólo ocasionalmente, y que no están en un órden dado ni en una unidad sistemática. La ordenacion de estos conceptos sólo puede hacerse mediante ciertas analogías y la importancia de su contenido y presentándolos en una série formada desde lo simple á lo compuesto, que no tiene nada de sistemática, aunque en cierto sentido se haya realizado metódicamente.

La Filosofía trascendental tiene la ventaja y á la vez

la mision de investigar estos conceptos, segun un principio, porque proceden del entendimiento puro y sin mezcla alguna, como de una unidad absoluta, y deben, por consiguiente, componerse entre sí bajo un concepto ó idea. Pero tal composicion proporciona una regla, segun la cual, el lugar de cada concepto puro del entendimiento, lo mismo que la totalidad de todos ellos, pueden ser determinados *á priori*, todo lo cual dependeria del capricho ó del azar, si fuera de otro modo.

SECCION PRIMERA.

DE LA DIRECCION TRASCENDENTAL PARA EL DESCUBRIMIENTO DE TODOS LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO.

DEL USO LÓGICO DEL ENTENDIMIENTO EN GENERAL.

El Entendimiento ha sido definido ántes de una manera puramente negativa: una facultad de conocer no sensible. Ahora bien; como no podemos tener ninguna intuicion independiente de la sensibilidad, no es por lo tanto el entendimiento una facultad intuitiva. Pero fuera de la intuicion, no hay otra manera de conocer que por conceptos. Es, por consiguiente, el conocimiento del entendimiento, al ménos el del hombre, un conocimiento por conceptos, es decir, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones en cuanto sensibles se apoyan en las afecciones, pero los conceptos suponen funciones. Entiendo por funcion la unidad de accion para ordenar diferentes representaciones bajo una comun á todas ellas. Se fundan, pues, los conceptos en la espontaneidad del pensamiento, del mismo modo que las intuiciones sensibles en la receptividad de las impresiones. El entendimiento no puede hacer de estos

conceptos otro uso que juzgar mediante ellos. Como ninguna representacion se refiere inmediatamente al Objeto, á no ser la intuicion, nunca un concepto se referirá inmediatamente á un Objeto sino á cualquiera otra representacion de este Objeto (sea intuicion ó sea concepto). El *juicio* es, pues, el conocimiento mediato de un objeto, por consiguiente, la representacion de una representacion del Objeto. En todo juicio hay un concepto aplicable á muchas cosas y que bajo esta pluraridad comprende tambien una representacion dada, la cual se refiere inmediatamente al Objeto. Así, por ejemplo, en el juicio: *todos los cuerpos son divisibles*, el concepto de divisibilidad se refiere tambien á otros, entre los cuales se hace aquí una relacion especial al concepto de cuerpo, referido á su vez á ciertos fenómenos que se ofrecen á nuestra vista. Así, pues, estos Objetos son representados mediatamente por el concepto de divisibilidad. Todos los juicios son, segun esto, funciones de unidad en nuestras representaciones, que en lugar de una representacion inmediata sustituye otra más elevada que comprende en su seno á esta y otras muchas y que sirve para el conocimiento del Objeto y reune de este modo muchos conocimientos posibles en uno sólo. Pero podemos reducir todas las operaciones del entendimiento á juicios; de modo que el *entendimiento* en general puede ser representado como la *facultad de juzgar*. Porque segun lo que precede es una facultad de pensar. El pensamiento es el conocimiento por conceptos. Mas los conceptos se relacionan como predicados de juicios posibles con una representacion cualquiera de un objeto áun indeterminado. Así el concepto de cuerpo significa algo, por ejemplo, un metal que puede ser conocido mediante aquel concepto. Es, pues, solamente concepto en tanto que se hallan contenidas en él otras represen-

taciones, mediante las cuales puede referirse á objetos. Es, pues, el predicado de un juicio posible, por ejempo, de éste; todo metal es un cuerpo. Las funciones del entendimiento pueden todas ser halladas si se exponen con certeza las funciones de unidad en el juicio. La seccion siguiente mostrará que esto puede hacerse perfectamente.

SECCION SEGUNDA.

§. 9.º

DE LA FUNCION LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN EL JUICIO.

Si abstraemos todo el contenido de un juicio en general y solamente atendemos á la pura forma del entendimiento, encontraremos que la funcion del pensar en el juicio puede comprenderse bajo cuatro títulos que contienen respectivamente cada uno tres momentos. Pueden ser fácilmente representados en la siguiente tabla:

I.

CUANTIDAD DE LOS JUICIOS.

Generales.
Particulares.
Singulares.

II.

CUALIDAD.

Afirmativos.
Negativos.
Indefinidos.

III.

RELACION.

Categóricos.
Hipotéticos.
Disyuntivos.

IV.

MODALIDAD.

Problemáticos.
Asertóricos.
Apodícticos.

Como esta division parece diferir en algunas partes, aunque no esencialmente, de la técnica usada por los lógicos, serán útiles las observaciones siguientes, para prevenir una mala interpretacion.

1.° Los lógicos dicen con razon que en el uso que se hace de los juicios en los raciocinios se puede tratar del mismo modo los juicios singulares que los generales. Porque por lo mismo que esos juicios no tienen ninguna extension, su predicado no puede referirse solamente á una de las cosas que se hallan contenidas bajo el concepto del sujeto y ser exceptuadas de las restantes. Vale, por consiguiente, sin excepcion alguna, para todo este concepto, lo mismo que si fuera un concepto general que tuviera una extension en la que el predicado pudiera hacer valer toda su significacion. Si comparamos, al contrario, un juicio singular con otro general, solamente como conocimiento, segun la cantidad, veremos entónces que aquél se refiere á éste como la unidad á la infinidad y que son en sí esencialmente distintos. Si examino un juicio singular (*judicium singulare*) no solamente en cuanto á su valor intrínseco, sino tambien como conocimiento en general, segun la cantidad que tiene en comparacion con otros conocimientos, es indudablemente distinto de los juicios generales (*judicia comunia*) y merece tener un lugar particular en

taciones, mediante las cuales puede referirse á objetos. Es, pues, el predicado de un juicio posible, por ejempo, de éste; todo metal es un cuerpo. Las funciones del entendimiento pueden todas ser halladas si se exponen con certeza las funciones de unidad en el juicio. La seccion siguiente mostrará que esto puede hacerse perfectamente.

SECCION SEGUNDA.

§. 9.º

DE LA FUNCION LÓGICA DEL ENTENDIMIENTO EN EL JUICIO.

Si abstraemos todo el contenido de un juicio en general y solamente atendemos á la pura forma del entendimiento, encontraremos que la funcion del pensar en el juicio puede comprenderse bajo cuatro títulos que contienen respectivamente cada uno tres momentos. Pueden ser fácilmente representados en la siguiente tabla:

I.

CUANTIDAD DE LOS JUICIOS.

Generales.
Particulares.
Singulares.

II.

CUALIDAD.

Afirmativos.
Negativos.
Indefinidos.

III.

RELACION.

Categóricos.
Hipotéticos.
Disyuntivos.

IV.

MODALIDAD.

Problemáticos.
Asertóricos.
Apodícticos.

Como esta division parece diferir en algunas partes, aunque no esencialmente, de la técnica usada por los lógicos, serán útiles las observaciones siguientes, para prevenir una mala interpretacion.

1.° Los lógicos dicen con razon que en el uso que se hace de los juicios en los raciocinios se puede tratar del mismo modo los juicios singulares que los generales. Porque por lo mismo que esos juicios no tienen ninguna extension, su predicado no puede referirse solamente á una de las cosas que se hallan contenidas bajo el concepto del sujeto y ser exceptuadas de las restantes. Vale, por consiguiente, sin excepcion alguna, para todo este concepto, lo mismo que si fuera un concepto general que tuviera una extension en la que el predicado pudiera hacer valer toda su significacion. Si comparamos, al contrario, un juicio singular con otro general, solamente como conocimiento, segun la cantidad, veremos entónces que aquél se refiere á éste como la unidad á la infinidad y que son en sí esencialmente distintos. Si examino un juicio singular (*judicium singulare*) no solamente en cuanto á su valor intrínseco, sino tambien como conocimiento en general, segun la cantidad que tiene en comparacion con otros conocimientos, es indudablemente distinto de los juicios generales (*judicia comunia*) y merece tener un lugar particular en

una tabla perfecta de los momentos del pensamiento en general (aunque seguramente no en una lógica limitada puramente al uso de los juicios entre sí).

2.º De igual modo, en la Lógica trascendental, los *juicios indefinidos* deben ser distinguidos de los *afirmativos*, aunque en la Lógica general sean justamente incluidos y no formen miembro alguno de division. Esta Lógica hace abstraccion de toda la materia del predicado (áun cuando sea negativo) y considera solamente si ese atributo pertenece al sujeto ó si le es opuesto. Mas la Lógica trascendental considera tambien al juicio en cuanto á la materia ó contenido de esta afirmacion lógica, hecha mediante un atributo puramente negativo, é indaga lo que esta afirmacion procura al conocimiento todo. Si digo del alma: ella no es mortal, me libro, mediante un juicio negativo, por lo ménos de un error. Por la proposicion: el alma no es mortal, he afirmado realmente, segun la forma lógica, poniendo al alma en la ilimitada circunscripcion de los séres inmortales. Porque como lo mortal constituye una parte de toda la extension de los séres posibles, lo inmortal la otra parte, por mi proposicion no se ha dicho otra cosa sino que el alma es una de las muchas cosas que permanecen cuando se ha quitado de ellas todo lo que es mortal Mas la esfera indefinida de todo lo que es posible ha sido solamente limitada en tanto que se ha separado de ella lo mortal y háse colocado el alma en el lugar restante. Pero este espacio permanece siempre indefinido y muchas partes podrian suprimirse sin que por esto el concepto de alma aumentara en lo más mínimo y pudiera ser determinado afirmativamente. Estos juicios indefinidos en relacion á la circunscripcion lógica, son realmente limitativos en relacion á la materia del conocimiento en general, y por esto no deben omitirse en la tabla

trascendental de todos los momentos del pensamiento en los juicios, porque la funcion ejercida aquí por el entendimiento quizá pueda ser importante en el campo de su conocimiento puro *á priori*.

3.° Todas las relaciones del pensamiento son: *a* del predicado al sujeto, *b* del principio á la consecuencia, *c* del conocimiento dividido y de todos los miembros de la division entre sí. En la primer especie de juicio solo se consideran dos conceptos, en la segunda dos juicios, en la tercera muchos juicios relacionados unos entre otros. La proposicion hipotética: si hay una justicia perfecta el delincuente será castigado, contiene propiamente la relacion de dos proposiciones que son: «hay justicia perfecta» y «el delincuente será castigado.» Queda sin resolver aquí la verdad peculiar de cada una de estas proposiciones, pensándose solo mediante estos juicios la consecuencia. Finalmente, el juicio disyuntivo contiene una relacion de dos ó más proposiciones entre sí; no de consecuencia, sino de oposicion lógica en tanto que la esfera de una excluye á la de la otra. Contiene al mismo tiempo una relacion de comunidad en tanto que juntas ambas esferas completan la del conocimiento propio. Contiene, pues, una relacion de las partes de la esfera de un conocimiento, puesto que la esfera de cada una de esas partes es la parte complementaria de la otra relativamente al conjunto del conocimiento propio, por ejemplo: «El Mundo existe ó por una causa accidental, ó por una necesidad interna, ó por una causa externa.» Cada una de estas proposiciones comprende una parte de la esfera del conocimiento posible de la existencia del Mundo en general; todas juntas componen la esfera total. Excluir el conocimiento de una de esas esferas es ponerle en una de las otras: al contrario, ponerle en una de ellas, es ex-

cluirle de las restantes. Hay pues en un juicio disyuntivo una cierta comunidad de conocimientos que consiste en que excluyéndose recíprocamente unos á otros determinan sin embargo en el todo el verdadero conocimiento, puesto que tomándolos en junto, constituyen el objeto total de un conocimiento particular dado. Creo suficiente lo que queda dicho para la inteligencia de lo que sigue.

4.° La modalidad de los juicios es una funcion completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada para la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relacion), sino que solamente se refiere al valor de la cópula en relacion con el pensamiento en general. Juicios *problemáticos*, son aquéllos que se acepta su afirmacion ó su negacion, solamente como posibles (voluntarios); *asertóricos*, son aquéllos que son considerados como reales (verdaderos); *apodícticos*, aquéllos cuya afirmacion ó negacion son necesarias (1). Así, los dos juicios cuya relacion constituye el juicio hipotético (*antecedens et consequens*), y los que por su reciprocidad forman el disyuntivo (miembros de la division), son ambos solamente problemáticos. En el ejemplo precedente, el juicio «si hay una justicia perfecta» no está puesto asertóricamente, sino solamente pensado como un juicio arbitrario, el cual es posible que alguien acepte; la consecuencia es la que es asertórica. De donde se sigue que tales juicios pueden ser manifiestamente falsos y sin embargo, tomarse como problemáticos y llegar á

---

(1) Del mismo modo que si en el primer caso el pensamiento fuera una funcion del *entendimiento*, en el segundo una funcion del *juicio*, en el tercero seria una funcion de la *Razon*. Esto tendrá su explicacion en lo que sigue.

ser entónces la condicion del conocimiento de la verdad. Así el juicio: *el mundo existe por una causa ciega, accidental*, no tiene en el juicio disyuntivo más que una significacion problemática, tanto que momentáneamente puede ser quizá aceptado por alguien y servir, sin embargo, por lo mismo que señala el camino falso que entre el número de los restantes puede elegirse para hallar el verdadero camino. Proposicion problemática es, pues, aquélla que no expresa más que una posibilidad lógica (que no es la objetiva), es decir, que deja libre el valor de una proposicion siendo su admision en el entendimiento puramente arbitraria; la proposicion asertórica anuncia una realidad ó verdad, casi lo mismo que en un raciocinio hipotético en el cual el antecedente es problemático en la mayor, asertórico en la menor y muestra que la proposicion se halla ya ligada con el entendimiento segun las leyes que le rigen. La proposicion apodíctica concibe la proposicion asertórica como determinada por estas leyes mismas del entendimiento y afirmando por consiguiente *á priori*, manifiesta en cierta manera una necesidad lógica. Estas tres funciones de modalidad pueden ser designadas como momentos del pensamiento en general, porque todo se une aquí gradualmente al entendimiento, de tal suerte, que lo que ántes se juzgaba como problemático, se toma despues asertóricamente como verdadero, para concluir, al fin, por unirlo inseparablemente con el entendimiento, es decir, por afirmarlo como necesario y como apodíctico.

cluirle de las restantes. Hay pues en un juicio disyuntivo una cierta comunidad de conocimientos que consiste en que excluyéndose recíprocamente unos á otros determinan sin embargo en el todo el verdadero conocimiento, puesto que tomándolos en junto, constituyen el objeto total de un conocimiento particular dado. Creo suficiente lo que queda dicho para la inteligencia de lo que sigue.

4.° La modalidad de los juicios es una funcion completamente particular de los mismos, cuyo distintivo consiste en no contribuir en nada para la materia del juicio (porque esta materia no se compone más que de cantidad, cualidad y relacion), sino que solamente se refiere al valor de la cópula en relacion con el pensamiento en general. Juicios *problemáticos*, son aquéllos que se acepta su afirmacion ó su negacion, solamente como posibles (voluntarios); *asertóricos*, son aquéllos que son considerados como reales (verdaderos); *apodícticos*, aquéllos cuya afirmacion ó negacion son necesarias (1). Así, los dos juicios cuya relacion constituye el juicio hipotético (*antecedens et consequens*), y los que por su reciprocidad forman el disyuntivo (miembros de la division), son ambos solamente problemáticos. En el ejemplo precedente, el juicio «si hay una justicia perfecta» no está puesto asertóricamente, sino solamente pensado como un juicio arbitrario, el cual es posible que alguien acepte; la consecuencia es la que es asertórica. De donde se sigue que tales juicios pueden ser manifiestamente falsos y sin embargo, tomarse como problemáticos y llegar á

(1) Del mismo modo que si en el primer caso el pensamiento fuera una funcion del *entendimiento*, en el segundo una funcion del *juicio*, en el tercero seria una funcion de la *Razon*. Esto tendrá su explicacion en lo que sigue.

ser entónces la condicion del conocimiento de la verdad. Así el juicio: *el mundo existe por una causa ciega, accidental*, no tiene en el juicio disyuntivo más que una significacion problemática, tanto que momentáneamente puede ser quizá aceptado por alguien y servir, sin embargo, por lo mismo que señala el camino falso que entre el número de los restantes puede elegirse para hallar el verdadero camino. Proposicion problemática es, pues, aquélla que no expresa más que una posibilidad lógica (que no es la objetiva), es decir, que deja libre el valor de una proposicion siendo su admision en el entendimiento puramente arbitraria; la proposicion asertórica anuncia una realidad ó verdad, casi lo mismo que en un raciocinio hipotético en el cual el antecedente es problemático en la mayor, asertórico en la menor y muestra que la proposicion se halla ya ligada con el entendimiento segun las leyes que le rigen. La proposicion apodíctica concibe la proposicion asertórica como determinada por estas leyes mismas del entendimiento y afirmando por consiguiente *á priori*, manifiesta en cierta manera una necesidad lógica. Estas tres funciones de modalidad pueden ser designadas como momentos del pensamiento en general, porque todo se une aquí gradualmente al entendimiento, de tal suerte, que lo que ántes se juzgaba como problemático, se toma despues asertóricamente como verdadero, para concluir, al fin, por unirlo inseparablemente con el entendimiento, es decir, por afirmarlo como necesario y como apodíctico.

SECCION TERCERA.

§. 10.

DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO Ó CATEGORÍAS.

La Lógica general abstrae, como ya hemos dicho, toda la materia del conocimento y espera que les sean dadas representaciones de otra parte, sea de donde quiera, para convertirlas en conceptos mediante el análisis. La Lógica trascendental, por el contrario, tiene por objeto una diversidad de elementos sensibles (1) *á priori* que le ofrece la Estética trascendental para servir de materia á los conceptos puros del entendimiento, y sin lo cual careceria la Lógica de objeto, siendo por consiguiente completamente vacía. El Espacio y el Tiempo contienen, ciertamente, una diversidad de elementos de la intuicion pura *á priori*; pero, sin embargo, pertenecen á la condicionalidad receptiva de nuestro espíritu, bajo la cual únicamente pueden recibirse las representaciones de los objetos y que por consiguiente afecta siempre tambien á su concepto. Pero la espontaneidad de nuestro pensamiento exige para hacer de esta diversidad un conocimiento, que primeramente haya sido recorrida, recibida y enlazada de cierta manera. Esta operacion la llamo Síntesis.

Entiendo por Síntesis, en su más lata significacion, la operacion de reunir las representaciones unas con otras y resumir toda su diversidad en un solo conoci-

---

(1) *Ein Mannifaliges der Sinnlichkeit.*

miento. Esta síntesis es pura, cuando la diversidad no es empírica, sino dada *á priori* (como la del Espacio y la del Tiempo). Las representaciones deben ser anteriores á todo análisis, y no hay conceptos cuya *materia* pueda ser aplicada analíticamente. Pero la síntesis de una diversidad (sea dada *á priori* ó *á posteriori*) produce por de pronto un conocimiento que en su comienzo puede ser informe y confuso y que por lo tanto necesite del Análisis; mas la síntesis es, sin embargo, la que propiamente junta los elementos para el conocimiento y los reune de cierta manera para darle contenido; es, pues, lo primero á que debemos dedicar nuestra atencion cuando queremos juzgar el orígen de nuestros conocimientos.

Es la Síntesis en general, como próximamente veremos, la simple obra de la imaginacion, es decir, una funcion ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendriamos conocimiento de nada, funcion de la que rara vez tenemos conciencia. Pero es una funcion que pertenece al entendimiento, y que es la única que nos procura el conocimiento propiamente dicho, el reducir esta síntesis á *conceptos.*

La *Síntesis pura, representada generalmente*, nos da el concepto puro intelectual. Mas entiendo por *Síntesis pura*, la que se funda en un principio de la unidad sintética *á priori.* Así nuestra numeracion (lo que se nota mejor áun en los números elevados) es una *Síntesis segun Conceptos*, porque tiene lugar segun un principio comun de unidad (por ejemplo, el decimal). Bajo este concepto es necesaria la unidad en la síntesis de la diversidad.

Pueden someterse mediante el análisis, diferentes representaciones á un solo concepto, asunto del cual se ocupa la Lógica general. La Lógica trascendental, al

contrario, enseña la sumision á los conceptos, no de las representaciones, sino de la *Síntesis pura* de las representaciones. Lo primero que debe sernos dado *á priori* para la facilidad del conocimiento de todos los objetos es la diversidad de elementos de la intuicion pura; la Síntesis de esta *diversidad* por la imaginacion, es lo segundo, aunque, sin embargo, no dé conocimiento alguno. Los conceptos que dan la *unidad* á esta Síntesis pura, y que consisten únicamente en la representacion de esta unidad sintética necesaria, son la tercera condicion para el conocimiento de un objeto cualquiera y descansan en el entendimiento.

La misma funcion que da unidad á las diferentes representaciones *en un solo juicio*, es la que da tambien unidad á la simple síntesis de diferentes representaciones en una *sola intuicion*, la cual, en sentido general, se llama concepto puro del entendimiento. Ejerciendo precisamente el entendimiento las mismas operaciones, en virtud de las cuales da á los conceptos la forma lógica de un juicio, mediante la unidad analítica, introduce tambien una materia trascendental en sus representaciones mediante la unidad sintética de los elementos diversos en la intuicion en general. Por esta razon se llaman conceptos puros intelectuales que se refieren *á priori* á los objetos, lo cual no resulta de la Lógica en general.

De manera que hay precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *á priori* á los objetos de la intuicion en general como funciones lógicas segun la precedente tabla en todos los juicios posibles. Porque el entendimiento se halla completamente agotado y toda su facultad perfectamente reconocida y medida en esas funciones. Llamaremos á esos conceptos *categorías*, siguiendo á Aristóteles, pues igual es nuestro fin, aunque haya bastante diferencia en la ejecucion.

TABLA DE LAS CATEGORIAS.

I.

DE CUANTIDAD.

Unidad.
Plurаridad.
Totalidad.

II.

DE CUALIDAD.

Realidad.

Negacion.

Limitacion.

III.

DE RELACION.

Sustancia y accidente.
(Sustantia et accidens.)

Causalidad y dependencia.
(Causa y efecto.)

Comunidad.
(Reciprocidad entre agente y paciente.)

IV.

DE MODALIDAD.

Posibilidad.—Imposibilidad.
Existencia.—No-existencia.
Necesidad.—Contingencia.

Esta es, pues, la clasificacion de todos los conceptos originalmente puros de la Síntesis, que el entendimiento contiene en sí *á priori* y por los que solamente es un entendimiento puro; sólo por ellos puede comprender algo en la diversidad de la intuicion, es decir, puede pensar el objeto. Esta division es sistemáticamente deducida de un principio comun, á saber, de la facultad de *juzgar*, que es lo mismo que la facultad de pensar; no es, pues, esta division una rapsodia procedente de una

indagacion fortuita y sin órden de los conceptos puros de cuya perfeccion no puede estarse cierto, por haber sido formada por induccion, sin pensar que obrando de este modo no se sabe nunca por qué estos conceptos y no otros, son inherentes al entendimiento puro. El propósito de Aristóteles al buscar estos conceptos fundamentales, era digno de un hombre tan elevado. Mas como él no tenia un principio, los recogia segun se le presentaban y reunió primeramente diez, á los que llamó *Kategorías* (predicamentos). Despues creyó encontrar todavía otros cinco y los añadió á los precedentes con el nombre de post-predicamentos. Pero su tabla siguió siendo imperfecta. Además, entre sus categorías hay algunos *modos* de la sensibilidad pura (*quando*, *ubi*, *situs*, lo mismo que *prius*, *simil*) y tambien un modo empírico (*motus*) que no pertenecen en modo alguno á esta tabla genealógica del entendimiento. Contaba tambien entre los conceptos primeros los derivados (*actio*, *passio*), faltando en cambio algunos de los conceptos primeros.

Es preciso notar en cuanto á los conceptos primitivos que las *Categorías* como *conceptos* verdaderamente *fundamentales* del entendimiento puro, tienen tambien sus *conceptos derivados* no ménos puros y que no pueden en modo alguno omitirse en un sistema completo de filosofía trascendental; pero me limito á mencionarlos en este ensayo puramente crítico.

Séame permitido llamar á esos conceptos puros del entendimiento, pero derivados, *los predicables* del entendimiento puro (por oposicion á los predicamentos). Una vez en posesion de los conceptos primitivos y originales, es fácil obtener los derivados y subalternos, y queda entónces el árbol genealógico del entendimiento puro completamente trazado. No proponiéndome aquí tratar

la totalidad de un sistema sino únicamente de sus principios, me reservo este complemento para otro trabajo. Mas esto puede fácilmente lograrse tomando manuales ontológicos y añadiendo, por ejemplo: á la categoría de causalidad los predicables de fuerza, de accion, de pasion: á la de comunidad, los predicables de presencia, de oposicion: á la de modalidad, los predicables de nacimiento, muerte, de cambio, y así sucesivamente. Al combinar las categorías entre sí ó con los modos de la pura sensibilidad, resultan gran número de conceptos derivados *á priori*. Aunque su indicacion seria una obra útil y agradable, podemos escusarnos este trabajo.

Omito intencionalmente la definicion de estas categorías en este tratado, aunque bien hubiera podido hacerlo. Analizaré estos conceptos más adelante tan fundamentalmente como exige la metodología que me ocupa. En un sistema de la Razon pura, serian exigibles esas definiciones con pleno derecho; pero aquí no harian más que hacer perder la atencion hácia el punto capital de la indagacion, porque produciririan dudas y objeciones que sin faltar á nuestro objeto esencial podemos aplazar para otro trabajo. Resulta claramente de lo poco que hemos dicho que es posible y fácil formar un vocabulario completo de los conceptos puros conteniendo todas las explicaciones necesarias. Dispuesta la anaquelería, sólo resta llenarla: y una Tópica sistemática como la actual indica fácilmente el lugar que propiamente pertenece á cada concepto y hace al mismo tiempo notar los que aún están vacíos.

§. 11 (1).

Pueden hacerse sobre esta tabla de las categorías consideraciones muy curiosas, susceptibles para proporcionarnos quizá consecuencias muy importantes para la forma científica de todos los conocimientos racionales. Es, en efecto, fácil comprender que esta tabla sirve extraordinariamente para la parte teórica de la Filosofía y es indispensable para el plan *completo de una Ciencia*, en tanto que se funda en conceptos *á priori* y para *dividirla* matemáticamente *segun principios determinados*. Basta para convencerse de ello pensar que esta tabla contiene completamente todos los conceptos elementales del entendimiento y tambien la forma del sistema de los mismos en la inteligencia humana: y que por consiguiente nos indica todos los momentos de una ciencia especulativa proyectada, así como tambien su *ordenacion*, como ya lo he probado en otra parte (2). Hé aquí algunas de esas observaciones.

Primera observacion: Esta tabla de Categorías que comprende cuatro clases de conceptos, se divide primeramente en dos partes, de las cuales la primera se refiere á los objetos de la intuicion (pura ó empírica) y la segunda á la existencia de estos objetos (sea en relacion entre sí ó con el entendimiento).

Denominaria á la primera clase de estos conceptos categorías *matemáticas* y á la segunda categorías *dinámicas*. Solo la segunda clase tiene correlativos, mientras

---

(1) Los párrafos XI y XII fueron añadidos en la segunda edicion.—N. del T.

(2) Principios metafísicos de la Física.

que la primera carece de ellos. Esta diferencia debe, sin embargo, tener una razon en la naturaleza del entendimiento.

Segunda observacion: En cada clase es el mismo el número de las categorías, á saber, tres: lo que no puede ménos de atraer la atencion, pues que toda otra division por conceptos *á priori* debe ser una *dichotomía*. Aún puede añadirse á esto, que la tercera categoría resulta siempre de la union de la primera con la segunda de su clase.

Así, la *totalidad* (1) es la pluraridad considerada como unidad: la *limitacion*, la realidad en union con la negacion: la *comunidad*, la *causalidad* de una sustancia determinada por otra que ella á su vez determina, y finalmente, la *necesidad*, la existencia dada por la misma posibilidad. Mas no se piense por esto que la tercera categoría es un concepto simplemente derivado del entendimiento puro y que no sea un concepto primitivo del mismo. Porque la union de la primera y la segunda categoría para producir la tercera exige un acto especial del entendimiento que es distinto de los que tienen lugar en la primera y segunda. Así, el concepto de un *número* (que pertenece á la Categoría de Totalidad) no es siempre posible allí donde se encuentren los conceptos de pluraridad y de unidad (por ejemplo, en la representacion de lo infinito); ni porque yo una el concepto de *causa* y el de *sustancia* se entiende inmediatamente la *influencia*, es decir, como una sustancia puede ser causa de algo en otra sustancia. Claramente se ve que para esto es necesario un acto especial del entendimiento: y así sucede con todas las restantes.

---

(1) *Allheit.*

Tercera observacion: Tan sólo en una categoría, en la de *comunidad*, comprendida en el título III, no es tan evidente como en las demás su conformidad con la forma del juicio disyuntivo que le corresponde en la tabla de las funciones lógicas.

Para asegurarse de esta conformidad, es preciso notar que en todos los juicios disyuntivos su esfera (el conjunto de todo lo que es comprendido en uno de estos juicios) es representada como un todo dividido en partes (los conceptos subordinados); pero como ninguna de estas partes se halla contenida en las otras, deben ser concebidas como coordinadas y no como subordinadas, de tal modo que se determinen entre sí, no sucesiva y parcialmente como en una série, sino mútuamente como en un agregado (que afirmado que sea un miembro de la division, excluya á los restantes, y así respectivamente).

Concibiéndose, pues, semejante enlace en un *Todo de cosas*, una de esas cosas no está, como efecto, subordinada á la otra como causa de su existencia, sino que ámbas están coordinadas al mismo tiempo y recíprocamente como causas la una de la otra respecto á su determinacion (v. gr.: en un cuerpo cuyas partes se atraen y repelen mútuamente). Tal enlace es de distinta especie de la que se halla en la simple relacion de Causa y Efecto (de fundamento á consecuencia), en la cual la consecuencia no determina á su vez al fundamento y por cuya raz n no forma un todo con él (como el Creador con el Mundo). El procedimiento del entendimiento cuando se representa la esfera de un concepto dividido, es el mismo que sigue cuando piensa una cosa como divisible: y del mismo modo que en el primer caso los miembros de la division se excluyen unos á otros, aunque estén, sin embargo, reunidos en una esfera,

se representa las partes de una cosa divisible, como teniendo cada una (como sustancias) una existencia independiente de las otras, y reunidas, sin embargo, en un todo.

§. 12.

Se halla tambien en la Filosofía trascendental de los antiguos un capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, que aunque en verdad no eran contados entre las categorías, debian, no obstante, segun ellos, valer como conceptos *á priori* de objetos; en cuyo caso habria que aumentar el número de las categorías, lo cual no puede ser. Estos conceptos se encuentran bajo la famosa proposicion de los escolásticos *quolibet ens est unum, verum, bonum*. Aunque el uso de ese principio ocasionaba consecuencias peregrinas que no daban más que proposiciones *tautológicas* y se conservaba en la Metafísica solo por una especie de respeto, merece, por falso que parezca, que indaguemos su orígen y justifiquemos la presuncion de que quizá tenga su razon en una ley del entendimiento y que haya tenido como ocurre frecuentemente, una mala interpretacion. Esos pretendidos predicados trascendentales de las *cosas* son simplemente exigencias lógicas y criterios de todo conocimiento de las cosas en general, que tienen su fundamento en las categorías de cuantidad, á saber, *unidad*, *plurarida*d y *totalidad*. Estas categorías que deben ser consideradas con un valor material como condiciones para la posibilidad de las cosas, eran usadas exclusivamente por los antiguos en sentido formal como exigencias lógicas de todo conocimiento y á la vez eran convertidos estos criterios del pensamiento, de una manera inconsecuente, en propiedades de las cosas mismas.

En todo Conocimiento de un Objeto existe propiamente la unidad del concepto que puede llamarse *unidad cualitativa*, considerando solamente bajo ella el conjunto de los elementos diversos del conocimiento, como por ejemplo, la unidad del tema en un drama, en un discurso ó en una fábula. En segundo lugar, hay que considerar la *verdad* en relacion á las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas resulten de un concepto dado, tantos más caractéres hay de su realidad objetiva. Esto podria llamarse la *pluraridad cualitativa* de los signos que pertenecen á un concepto comun (sin que sean pensados como cantidades).

Finalmente, y en tercer lugar, es preciso tener en cuenta la perfeccion, que consiste en que la pluraridad á su vez se refiera á la unidad del concepto y que conforme completa y únicamente con éste, lo cual puede llamarse *integridad cualitativa* (totalidad). De donde resulta que estos tres criterios lógicos de la posibilidad del conocimiento en general trasforman aquí, por medio de la cualidad de un conocimiento tomada como principio, á las tres categorías de cuantidad en las cuales la unidad, en la produccion del quantum, debe tomarse como constantemente homogénea y solamente con el fin de enlazar en la conciencia elementos heterogéneos de conocimiento. El criterio de la posibilidad de un concepto (no del objeto del mismo) es la definicion, de la cual la *unidad* del concepto, la *verdad* de todo aquello que puede ser derivado inmediatamente de él, y finalmente la *integridad* de lo que de él ha resultado, son indispensables para la formacion del concepto total. Así tambien, el *criterio* de una hipótesis consiste en la inteligibilidad del *principio* de *explicacion* admitido ó en su *unidad* (sin hipótesis mediadora); en la verdad de las consecuencias derivadas, conformidad de éstas con la

experiencia, y finalmente en la *integridad* del principio de explicacion respecto á esas consecuencias que dejan en el mismo estado lo que se tomó como hipótesis, y para lo que se pensó sintéticamente *á priori* lo procuran de nuevo analíticamente *á posteriori*, conformándose además con ellos. Los conceptos de Unidad, Verdad y Perfeccion, no completan en manera alguna la lista trascendental de las Categorías como si fuera defectuosa, sino que dejando á un lado toda relacion de estos conceptos con los objetos, el procedimiento con que se usan entra por completo dentro de las reglas lógicas generales de la conformidad del conocimiento consigo mismo.

CAPÍTULO II.

Deduccion de los conceptos puros del entendimiento.

SECCION PRIMERA.

§. XIII.

DE LOS PRINCIPIOS DE UNA DEDUCCION TRASCENDENTAL EN GENERAL.

Cuando los jurisconsultos hablan de derechos y reclamaciones, distinguen en el litigio la cuestion de derecho (*quid juris*) de la del hecho (*quid facti*), y como exigen la prueba de ámbas, llaman á la primera, que es la que debe demostrar el derecho ó la legitimidad de la reclamacion, *la deduccion*. Nos servimos de un sin número de conceptos empíricos sin hallar oposicion alguna, y nos creemos autorizados tambien sin deduccion para atribuirlos un sentido imaginado, porque

siempre tenemos á mano la experiencia como para demostrar su realidad objetiva. Tambien hay además conceptos usurpados como los de *dicha*, *destino*, etc., que circulan con una aquiescencia casi general, pero contra los cuales ocurre á veces preguntar: *¿quid juris?* no siendo entónces pequeño el obstáculo que se ofrece al deducirlos, puesto que no se puede alegar ningun principio evidente de derecho que explique su uso, tómese de la experiencia, ó de la razon.

Mas entre los numerosos conceptos que forman el complicadísimo tejido del conocimiento humano, hay algunos que están destinados á un uso puro *á priori* (completamente independientes de toda esperiencia) y cuyo derecho necesita siempre una deduccion, porque las pruebas tomadas de la experiencia no bastan para establecer la legitimidad de tal uso, siendo, sin embargo, preciso saber cómo esos conceptos pueden referirse á objetos que no proceden de experiencia alguna. Llamo *deduccion trascendental* la explicacion del modo cómo se refieren á objetos conceptos *á priori*, y la distingo de la deduccion *empírica* que indica la manera cómo un concepto se ha adquirido por medio de la experiencia y de su reflexion; así, pues, concierne ésta, no á la legitimidad, sino al hecho por el cual se ha verificado su adquisicion.

Tenemos pues, ya dos clases de conceptos de una especie bien distinta una de otra; pero, sin embargo, tienen de comun el referirse completamente *á priori* á objetos, á saber: los conceptos de Espacio y de Tiempo como formas de la Sensibilidad, y las Categorías como conceptos del Entendimiento. Querer buscar en ellos una deduccion empírica, fuera vano empeño, porque el distintivo que los caracteriza se refiere á sus objetos sin haber tomado de la experiencia preresenta-

cion alguna. La deduccion de esos conceptos tiene que ser trascendental.

Empero, se puede buscar en la experiencia, ya que no el principio de la posibilidad de estos conceptos y de todo Conocimiento, las causas ocasionales de su produccion: en efecto, las impresiones de los sentidos nos ofrecen el primer motivo para desenvolver toda nuestra facultad de conocer y para constituir las experiencias. Contiene, pues, la experiencia dos elementos bien distintos, á saber: una *materia* para el conocimiento que ofrecen los sentidos, y cierta *forma* ordenadora de esta materia, procedente de la fuente interna de la intuicion y del pensamiento puro, la cual, únicamente motivada por la primera, produce los conceptos. Es sumamente útil indagar los primeros esfuerzos de nuestra facultad de conocer para elevarnos de las percepciones particulares á conceptos generales. El célebre Locke es el primero que ha abierto este camino. Mas es imposible conseguir por este medio una *deduccion* de conceptos puros *á priori*, pues no está en modo alguno dentro de este camino, porque en atencion á su uso futuro, el cual debe ser totalmente independiente de la experiencia, necesitan mostrar carta de naturaleza muy diferente de la que les hiciera proceder de la experiencia. Llamaré explicacion de la *posesion* de un conocimiento puro á la ensayada derivacion fisiológica, que no puede llamarse deduccion, puesto que se refiere á una *questionem facti*. Es, por tanto, evidente que de estos conceptos sólo puede haber una deduccion trascendental y de ningun modo empírica, y que esta última no es, relativamente á los conceptos puros *á priori*, más que una vana tentativa, digna tan sólo de la ocupacion de aquel que no ha comprendido la propia naturaleza de este conocimiento.

Mas, aunque no hay más que una sola manera posible de deduccion del conocimiento puro *á priori*, á saber: la que se sigue por la vía trascendental; no resulta, sin embargo, de aquí que esta deduccion sea absolutamente necesaria. Hemos anteriormente perseguido los conceptos de Espacio y Tiempo hasta sus fuentes, mediante una deduccion trascendental, y hemos explicado y determinado *á priori* su valor objetivo; no obstante, la Geometría sigue sus pasos seguros por conocimientos puramente *á priori*, sin necesidad de pedir un certificado á la Filosofía para el puro y legítimo orígen de su concepto fundamental de Espacio. Pero en esta ciencia el uso del concepto alcanza solamente al mundo exterior sensible, del cual es el Espacio la forma pura de su intuicion. Tiene, por consiguiente, todo conocimiento geométrico una evidencia inmediata, por lo mismo que se funda en una intuicion *á priori* y que los objetos se dan *á priori* (en cuanto á la forma) en la intuicion por el conocimiento mismo. Con los *conceptos puros del entendimiento* empieza, por el contrario, la indispensable necesidad de indagar, no solamente su deduccion trascendental, sino tambien la del Espacio, porque como ella trata de los objetos no por predicados de la intuicion y de la sensibilidad, sino del pensamiento puro *á priori*, estos conceptos se relacionan con objetos en general, sin condicion alguna de la sensibilidad. Como no se fundan estos conceptos en la experiencia, no pueden mostrar en la intuicion *á priori* ningun objeto sobre el cual se apoye su Síntesis anterior á toda experiencia. De aquí resulta, que no solamente hacen sospechar respecto á su valor objetivo y á los límites de su aplicacion, sino que tambien convierten en dudoso el concepto de Espacio por la inclinacion que tienen á usarle más allá de las condiciones de la intui-

cion sensible. Es, por tanto, necesaria la precedente deduccion trascendental de dicho concepto. El lector debe estar convencido de la indispensable necesidad de semejante deduccion trascendental ántes de dar un sólo paso en el campo de la Razon pura; porque de otro modo procederia ciegamente y despues de haber vagado de un punto á otro, volveria nuevamente á la ignorancia de que partió. Mas es tambien preciso que ántes se haga cargo muy claramente de sus inevitables dificultades, para que no se queje despues de la oscuridad en que el asunto mismo está envuelto, y para que no desmaye demasiado pronto por los obstáculos que hay que vencer, porque se trata ó de renunciar por completo á toda pretension con respecto á la Razon pura en su campo más atractivo, á saber: más allá de los límites de toda experiencia posible encaminando esta indagacion crítica á su completa perfeccion.

Con pocos esfuerzos hemos hecho comprender al tratar precedentemente de los Conceptos de Espacio y Tiempo, que éstos, como conocimientos *á priori*, deben, sin embargo, referirse necesariamente á objetos, y como hacen posible un conocimiento sintético de los mismos, independiente de toda experiencia. En efecto, como solo mediante esas formas puras de la sensibilidad puede ofrecérsenos un objeto (es decir, ser objeto de la intuicion empírica), resulta que Espacio y Tiempo son intuiciones puras que contienen *á priori* las condiciones de posibilidad de los objetos como fenómenos, y tiene la síntesis en los mismos un valor objetivo.

No representan, por el contrario, las Categorías del Entendimiento, las condiciones bajo las cuales los objetos se dan en la intuicion, y por consiguiente, pueden aparecer como tales objetos sin que necesariamente tengan que relacionarse con las funciones del entendi-

miento y sin que éste contenga las condiciones *á priori* de los mismos. De aquí resulta una dificultad, que no hemos hallado en el campo de la sensibilidad, la de saber *como las condiciones subjetivas del pensar* deban tener un *valor objetivo*, es decir, dar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de objetos: porque indudablemente pueden ofrecerse fenómenos en la intuicion sin las funciones del entendimiento. Tomo, por ejemplo, el concepto de causa, que significa una manera especial de síntesis, en la cual se une algo *A*, segun una regla, *B* que le es totalmente indiferente. No es claro *á priori* por qué razon los fenómenos deban contener algo semejante (porque las experiencias no lo probarian, puesto que el valor objetivo de este concepto debe poderse demostrar *á priori*), y es por consiguiente dudoso *á priori*, si el dicho concepto de causa es completamente vacío, y si en parte alguna puede hallar objeto entre los fenómenos. Es evidente que los objetos de la intuicion sensible deben conformarse con las condiciones formales de la sensibilidad, existentes *á priori* en nuestro espíritu, pues que de otra manera no serian objetos para nosotros: pero es difícil concebir por qué esos objetos deben además estar de acuerdo con las condiciones que el entendimiento necesita para la comprension sintética del pensar. Bien pudiera ser que los fenómenos fueran de tal naturaleza, que el entendimiento no los hallara conformes en modo alguno con las condiciones de su unidad, y que todo estuviese en tal confusion que, por ejemplo, en la sucesion de los fenómenos no existiera nada capaz de suministrar una regla de síntesis, correspondiente al concepto de causa y de efecto, y que fuera, por lo tanto, dicho concepto completamente vano, nulo y sin significacion. No ofrecerian por esto los fenómenos ménos objetos á nues-

tra intuicion, porque no necesita en manera alguna de las funciones del pensar.

Pretendiendo evitar el trabajo de estas investigaciones con decir que la experiencia presenta incesantemente ejemplos de regularidad en los fenómenos que procuran suficientemente ocasion para sacar de ellos el concepto de causa y confirmar al mismo tiempo el valor objetivo de dicho concepto, se olvida que el concepto de causa no puede producirse en modo alguno de esta manera y que, ó debe hallarse fundado completamente *á priori* en el Entendimiento, ó abandonarse totalmente como una pura quimera. Porque el tal concepto exige necesariamente que *A* sea de tal especie, que *B* le siga mediante una *regla absolutamente general.* Los fenómenos presentan casos de los que puede sacarse una regla, segun la cual acontece algo comunmente, pero jamás se deducirá de aquí que la consecuencia sea *necesaria*. En la síntesis de causa y efecto hay tambien una dignidad (1) que es imposible expresar empíricamente, á saber: que el efecto no se añade simplemente á la causa, sino que por esta misma se vé puesto y producido. La estricta universalidad de la regla no es tampoco una propiedad de las reglas empíricas, porque no pueden recibir en la induccion más que una generalidad comparativa, es decir, una extensa aplicacion. El uso de los conceptos puros del entendimiento variaría totalmente si tan sólo se los quisiera emplear como productos empíricos.

---

(1) *Dignität.*

§. XIV.

TRÁNSITO Á LA DEDUCCION TRASCENDENTAL DE LAS CATEGORÍAS.

Solamente hay dos casos en los que la representacion sintética y sus objetos pueden coincidir, relacionarse necesariamente, y por decirlo así, marchar respectivamente á su encuentro. O el objeto hace posible la representacion ó la representacion hace posible el objeto. En el primer caso, la relacion es solamente empírica y la representacion es imposible *á priori*: tal acontece en los fenómenos por lo que en ellos pertenece á la sensacion. En el segundo caso, aunque la representacion no da por sí misma la *existencia* á su objeto (porque no se habla aquí de la causalidad que puede tener mediante la voluntad); sin embargo, es la representacion, en relacion con el objeto, determinante *á priori* cuando solo por ella es posible conocer algo como *objeto*. Son, pues, dos únicamente las condiciones para la posibilidad del conocimiento de objetos: primera, Intuicion, mediante la cual se dá el objeto como fenómeno; segunda, Concepto, mediante el cual se concibe un objeto correspondiente á esta intuicion. Segun lo precedente, resulta que la primera condicion, á saber, la que hace posible la percepcion de los objetos, sirve realmente en el espíritu de fundamento *á priori* de ellos en cuanto á la forma. Con esta condicion formal de la sensibilidad, conciertan, pues, necesariamente todos los fenómenos, puesto que solo pueden aparecer mediante ella, es de-

cir, percibirse y darse empíricamente. Ahora se trata de saber si los conceptos *á priori* preceden tambien como condiciones para percibir ó pensar algo como objeto, de lo cual se deduciria que todo conocimiento empírico de objetos está conforme necesariamente con esos conceptos, porque sin la suposicion de éstos nada es posible como *objeto de la experiencia*. Pero toda experiencia contiene además de la intuicion de los sentidos, mediante la cual se dan las cosas, un *concepto* de un objeto que se ha dado en la intuicion ó que aparece y hay por lo tanto conceptos de objetos en general que fundamentan, como condiciones *á priori* todo conocimiento experimental. Por consecuencia, el valor objetivo de las categorías, como conceptos *á priori*, se apoya en que solo ellas hacen posible la experiencia (en cuanto á la forma del pensar). Se refieren, pues, necesariamente *á priori* á los objetos de la experiencia, puesto que solamente mediante ellas en general puede pensarse algo empírico.

Tiene, pues, la deduccion trascendental de todos los conceptos *á priori* un principio con el cual debe dirigirse toda investigacion, á saber: que esos conceptos deben reconocerse como condiciones *á priori* de la posibilidad de la experiencia (bien sea intuicion ó pensamiento lo que se encuentre en ella). Los conceptos que dan el principio objetivo de la posibilidad de la experiencia, son necesarios por esto mismo. Pero el desenvolvimiento de la experiencia en el que se han de hallar no es su deduccion (sino su ilustracion), pues de otro modo solo serian accidentales. Sin esta primitiva relacion con una experiencia posible en la cual se presentan todos los objetos de conocimiento, no podria comprenderse la relacion de esos conceptos con un objeto cualquiera.

(1) Por no haber hecho esta observacion el célebre *Locke*, encontró en la experiencia conceptos puros del entendimiento, que hizo derivar de la experiencia misma, y fué, por tanto, tan *inconsecuente*, que intentó conocimientos que exceden los límites de la experiencia. *David Hume* reconoció que para poder lograr esto último, era preciso que esos conceptos tuvieran un orígen *á priori*. Pero como no pudo explicarse la posibilidad de que el entendimiento conciba conceptos que se enlacen necesariamente con los objetos y que, sin embargo, no lo estén con el entendimiento, y no ocurriéndosele que quizá el entendimiento fuera, por estos mismos conceptos, el fundador de la experiencia en la cual se encuentran sus objetos, sucedió que los dedujo, apremiado por la necesidad, de la experiencia (es decir, de esa necesidad subjetiva precedente de la repetida asociacion en la experiencia y que falsamente se tuvo por objetiva, es decir, del *hábito*).

Despues procedió consecuentemente al considerar imposible traspasar los límites de la experiencia con estos conceptos y los principios que establecen. Pero la derivacion empírica, que intentaron ámbos pensadores, está refutada por el hecho de que no puede conci-

---

(1) Todo lo que aquí continúa hasta el fin de esta seccion, se añadió en la segunda edicion y en su lugar solo veia lo siguiente: «Hay tres fuentes primitivas (capacidades ó facultades del alma) que contienen las condiciones de posibilidad de toda experiencia y que no pueden derivarse de otras facultades del alma, á saber: el *sentido*, la *imaginacion* y la *apercepcion*. De aquí, 1.°, la *synopsis* de los elementos diversos *á priori* hecha por los sentidos; 2.°, la *síntesis* de esta diversidad por la imaginacion; 3.°, finalmente, la *unidad* de esta síntesis por la apercepcion primitiva. Todas estas facultades, además de su uso empírico, tienen un uso trascendental que únicamente se refiere á la forma y que solo es posible *á priori*. En la primera parte hemos hablado de esta última en *relacion á los sentidos*; y procuraremos ahora penetrar bien en la índole de las otras dos.»

liarse con la realidad de los conocimientos científicos *á priori*, que poseemos, como por ejemplo, los de las *Matemáticas puras* y de la *Física general*.

Abrió el primero de esos dos hombres ilustres todas las puertas á la exageracion, porque la razon, una vez de su parte el derecho, no se deja ya imponer por vagos consejos de moderacion; el segundo cayó completamente en el *escepticismo* desde el instante en que creyó descubrir que lo estimado generalmente como Razon no era más que una ilusion de nuestra facultad de conocer.—Hemos llegado ya al caso de ver si podemos ensayar el dirigir felizmente á la razon humana por entre estos dos escollos é intentar si podemos mostrar sus determinados límites, conservando, sin embargo, abierto todo el campo de su legítima actividad.

Antes, quiero tan solo recordar la *definicion de las categorías*. Son las categorías concepto de un objeto en general mediante las que la intuicion de ese objeto se considera como *determinada* por relacion á una de las *funciones lógicas* del juicio. Así la funcion del juicio *categórico* es la de la relacion del sujeto al predicado, como por ejemplo: todos los cuerpos son divisibles. Pero con relacion al simple uso lógico del entendimiento permanece verdaderamente indeterminado á cuál de los dos conceptos debe atribuirse la funcion del sujeto y á cuál la del predicado; pues puede tambien decirse; algo divisible es un cuerpo. Por el contrario, cuando hago entrar en la categoría de Sustancia el concepto de un cuerpo, se determina por esto que la intuicion empírica de dicho cuerpo debe considerarse como sujeto y nunca como simple predicado, y así lo mismo para las restantes categorías.

SECCION SEGUNDA (1).

Deduccion trascendental de los conceptos puros intelectuales.

§. XV.

DE LA POSIBILIDAD DE UNA SÍNTESIS EN GENERAL.

La diversidad de las representaciones puede darse

---

(1) Toda esta seccion (§§. XV—XXVIII) es un trabajo completamente modificado en la segunda edicion. No cabe la menor duda de que el estudio comparativo de esta edicion con lo suprimido al publicar Kant la segunda edicion es sumamente apreciable para la comprension del desenvolvimiento y del pensamiento del autor; por esto, á pesar de su extension, lo intercalamos aquí mismo y no como apéndice, que es lo que generalmente acostumbran los editores de Kant.—(*N. del T.*)

La primera edicion contenia todo lo siguiente:

SECCION SEGUNDA.

PRINCIPIOS *á priori* PARA LA POSIBILIDAD DE LA EXPERIENCIA.

Es absolutamente contradictorio é imposible que un concepto pueda formarse totalmente *á priori* y que deba estar en relacion con un objeto, sin pertenecer al concepto de una experiencia posible, ni estar compuesto de los elementos de ésta. Porque en tal caso careceria de materia, no teniendo intuicion que le correspondiera, puesto que las intuiciones son en general las que nos ofrecen los Objetos y constituyen el campo ú objeto total de la experiencia posible. Un concepto *á priori* que no se relacione con esta última no seria más que la forma lógica de un concepto, mas no el concepto mismo, mediante el cual puede concebirse algo.

Si hay, pues, conceptos puros *á priori*, indudablemente que estos no pueden contener nada empírico; mas, sin embargo, deben ser solo simples condiciones *á priori* para una experiencia posible, única base en la cual puede apoyarse su realidad objetiva.

Si se quiere saber como son posibles los conceptos puros del entendimiento, es preciso indagar lo que son las condiciones *á priori* de las que depende la posibilidad de la experiencia y á la que sirven de fundamento, cuando se hace abstraccion de todo lo empírico en los fenómenos. Un concepto que expresára de una manera general y suficiente esta condicion

en una intuicion que es puramente sensible, es decir, que no es más que una receptividad, y la forma de

---

formal y objetiva de la experiencia, se llamaria concepto puro del entendimiento. Una vez en posesion de conceptos puros del entendimiento, puedo perfectamente pensar objetos que acaso son imposibles, ó posibles en sí mismos; pero que no pueden, sin embargo, darse en experiencia alguna, porque en su enlace puede suprimirse algo, que necesariamente pertenece á la condicion de una experiencia posible (como el concepto de un espíritu), ó que se extiendan los conceptos puros del entendimiento más allá de lo que puede abarcar la experiencia (como en el concepto de Dios). Aunque no pueden derivarse de la experiencia los *elementos* de todos los conocimientos *á priori*, lo mismo que los de las ficciones arbitrarias y absurdas (pues de otro modo no serian conocimientos *á priori*), deben, sin embargo, contener siempre las condiciones puras *á priori* de una experiencia posible y de un objeto de la misma. De no ser así, nada se concebiria mediante ellos, ni áun su existencia sin *data* en el pensamiento.

Se hallan en las categorías estos conceptos que contienen *á priori* el pensamiento puro en toda experiencia.

Al probar que mediante ellos es únicamente concebible un objeto, obtenemos una deduccion suficiente de los mismos y la justificacion de su valor objetivo. Debemos ante todo examinar, no empírica, sino trascendentalmente, las fuentes subjetivas que constituyen los principios *á priori* de la posibilidad de la experiencia, porque en tal pensamiento, léjos de ejercitarse el entendimiento únicamente como tal, se considera como facultad de conocer en relacion con el objeto, necesitando, por tanto, que se explique la posibilidad de esta relacion.

Si cada representacion particular fuera completamente extraña á las otras, y si estuviera aislada y separada de ellas, no se produciria nunca el conocimiento que es un conjunto de representaciones comparadas y enlazadas. Si atribuyo, pues, al sentido una synopsis, porque hay variedad en su intuicion corresponde siempre á esta synopsis una síntesis y la *receptividad* solo puede hacer posible los conocimientos uniéndose á la *espontaneidad*. Esta última es, pues, el fundamento de una triple síntesis que necesariamente se presenta en todo conocimiento, á saber: *Aprehension* de las representaciones como modificaciones del espíritu en la intuicion; *Reproduccion* de esas representaciones en la fantasía, y *Recognicion* en el concepto. Estas tres síntesis nos conducen á tres fuentes subjetivas de conocimiento, que hacen posible al entendimiento mismo y por él á toda experiencia como su producto empírico.

ADVERTENCIA PRELIMINAR.

La deduccion de las categorías está tan llena de dificultades y nos impulsa

ésta no pueden suministrárnosla los sentidos, y por consiguiente, tampoco puede encerrarse en la forma

---

á penetrar tan profundamente en los primeros principios de la posibilidad de nuestros conocimientos en general, que para evitar la proligidad de una teoría acabada, sin dispensar por esto nada en una indagacion tan necesaria, he creido conveniente preparar, más bien que instruir al lector por los cuatro números siguientes, y no presentarle sistemáticamente hasta la tercera seccion la explicacion de estos elementos del entendimiento. El lector no debe, pues, desmayar hasta llegar á este punto por una oscuridad, inevitable al comienzo de un sendero vírgen, y espero ha de quedar completamente ilustrado en la seccion siguiente.

I.—SÍNTESIS DE LA APREHENSION EN LA INTUICION.

Procedan de donde quiera nuestras percepciones, ya se produzcan bajo la influencia de las cosas exteriores, ya por causas internas ora se formen *á priori* ó empíricamente como fenómenos, pertenecen siempre de cualquier modo que sean, como modificaciones del espíritu, al sentido interno, y como tales, todos nuestros conocimientos están sometidos en último término á la condicion formal del sentido interno, es decir, al Tiempo; en el cual deben todos ordenarse, enlazarse y relacionarse. Esto es una observacion general que servirá de fundamento á todo lo ulterior.

Contiene en sí toda intuicion una diversidad que no se representaría, sin embargo, como tal si el espíritu no distinguiera el *Tiempo* en la série de las impresiones sucesivas, porque toda representacion como *contenida en un momento* equivale á una unidad absoluta. A fin, pues, de que pueda resultar la unidad de la intuicion de esta diversidad (como, por ejemplo, en la representacion del Espacio) es necesario primero recorrer toda la diversidad y componer despues sus elementos en un todo: operacion á la que llamo *síntesis de la aprehension*, porque tiene precisamente como objeto la intuicion que ofrece una diversidad; pero que, no obstante, no puede nunca efectuarse como tal, como contenida en una representacion sin la intervencion de una síntesis.

Esta síntesis de la aprehension debe tambien practicarse *á priori*, es decir, con respecto á las representaciones que no son empíricas. Sin ella no podriamos tener *á priori*, ni las representaciones del Espacio, ni las del Tiempo, porque éstas solo pueden producirse por la síntesis de la diversidad suministrada por la sensibilidad en su primitiva receptividad. Tenemos, pues, una síntesis pura de la aprehension.

II.—SÍNTESIS DE REPRODUCCION EN LA IMAGINACION.

Es en verdad una ley puramente empírica la de que las representaciones que frecuentemente se siguen ó se acompañan, terminan por asociarse entre

pura de la intuicion sensible; porque es un acto espontáneo de la facultad representativa. Puesto que

---

sí y forman un enlace tal, que áun sin la presencia del objeto una de estas representaciones hace pasar el espíritu á otra, segun una regla constante. Mas esta ley de la reproduccion supone que los fenómenos mismos están sometidos realmente á tal regla y que la diversidad de sus representaciones tiene lugar segun ciertas leyes de asociacion ó sucesion; porque de no ser así, nuestra imaginacion empírica no tendria nunca nada que hacer conforme á su propiedad, y permaneceria, por lo tanto, escondida en las profundidades del espíritu como una facultad muerta y desconocida para nosotros mismos. Si el cinabrio fuera rojo ahora, luego negro, más tarde ligero, por último pesado; si el hombre se trasformase tan pronto en un animal de esta especie como de la otra, si la tierra se cubriera en un larguísimo dia de frutos y despues de hielo y nieves, mi imaginacion empírica no tendria ocasion de recibir en el pensamiento por la representacion del color rojo la pesadez del cinabrio; ó una palabra se aplicaria tan pronto á una cosa como á otra, ó la misma cosa se distinguiria ahora con un nombre y luego con otro, sin que hubiese una regla cierta á la cual se sometieran los fenómenos en sí mismos, ni pudiera entónces realizarse ninguna síntesis empírica de la reproduccion.

Es preciso, pues, que exista algo que haga posible esta reproduccion de los fenómenos, que sea el fundamento *á priori* de su unidad sintética necesaria. Tal verdad se reconoce cuando se piensa que los fenómenos no son cosas en sí, sino el simple juego de nuestras representaciones, que en último término resultan de las determinaciones del sentido interno. Si podemos, pues, probar que nuestras intuiciones *á priori*, áun las más puras, no producen conocimiento alguno á no ser que contengan un enlace de los elementos diversos que haga posible una síntesis permanente de la reproduccion, quedará entónces fundada esta síntesis de la imaginacion en principios *á priori*, anteriores á toda experiencia. Es preciso admitir una síntesis trascendental pura que cimente la posibilidad de toda experiencia (en tanto que esta supone necesariamente la reproductibilidad de los fenómenos). Es, pues, evidente que si trazo una línea en mi pensamiento ó si quiero pensar el tiempo que media de un medio dia á otro, ó sólo representarme cierto número, es preciso que tome una á una en mi pensamiento esas diversas representaciones. Si dejara escapar de mi pensamiento las representaciones anteriores (las primeras partes de la línea, las partes precedentes del Tiempo ó las unidades representadas sucesivamente) y no las reprodugera á medida que paso á las siguientes, nunca podria verificarse una representacion total, ni ninguno de los pensamientos indicados y ni áun serian posibles las representaciones fundamentales más puras y primeras de Espacio y Tiempo.

La síntesis de la aprehension está, pues, inseparablemente ligada con la

esta facultad se debe llamar entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, resulta siempre que es un

---

síntesis de la reproduccion. Y como aquélla constituye el principio trascendental de la posibilidad de todos los conocimientos en general (no sólo de los empíricos, sino tambien de los puros *á priori*), la síntesis reproductiva de la imaginacion pertenece á los actos trascendentales del espíritu, y en vista de éstos, llamaremos tambien á esta facultad, facultad trascendental de la imaginacion.

III.—SÍNTESIS DE LA RECOGNICION EN EL CONCEPTO.

Si no tuviéramos conciencia de que lo que pensamos es precisamente la misma cosa que habiamos pensado un momento ántes, toda reproduccion en la série de representaciones fuera vana. Porque en el estado actual habria una nueva representacion que no perteneceria al acto que poco á poco la produjo, y los elementos diversos de esta representacion no formarian jamás un todo, pues carecerian de la unidad que solamente la conciencia puede prestarles. Si contando, olvido que las unidades que ahora tengo ante mis sentidos han sido sucesivamente añadidas por mí unas á otras, no reconoceré la produccion del número por esta adicion sucesiva de unidad á unidad, y por consiguiente, tampoco al número mismo; porque este concepto consiste únicamente en la conciencia de esta unidad de la síntesis.

La palabra concepto es susceptible por sí misma de ofrecernos esta observacion. Porque en efecto, esta conciencia *única* es la que reune en *una* representacion los elementos diversos sucesivamente percibidos y despues reproducidos. Esta conciencia puede con frecuencia ser débil, de tal suerte que no la unamos al acto mismo de la produccion de la representacion (es decir, inmediatamente), sino al efecto; pero á pesar de esta diferencia, siempre debe haber una conciencia en él, por más que carezca de una claridad resplandeciente: sin conciencia, los conceptos y el conocimiento de los objetos son absolutamente imposibles.

Y es aquí, pues, necesario entender lo que se quiere decir con la expresion: objeto de representaciones. Hemos dicho anteriormente que los fenómenos son solo representaciones sensibles, las cuales deben considerarse en sí mismas como tales y no como objetos (exceptuando la facultad representativa). ¿Qué es lo que se entiende, pues, cuando se habla de que un objeto corresponde al conocimiento ó difiere de él? Es fácil comprender que este objeto solamente puede percibirse como algo en general=X, porque fuera de nuestro conocimiento no tenemos nada que podamos oponerle como correspondiente á él.

Pero hallamos de una parte que nuestro pensamiento de la relacion de un conocimiento con su objeto lleva en sí mismo algo necesario, pues este objeto se mira como lo que le está opuesto, y por otra parte, que nuestros

acto intelectual todo enlace (*Vervindung*), consciente ó inconsciente, ora abrace intuiciones ó conceptos diver-

---

conocimientos no se determinan al azar ó arbitrariamente, sino *á priori* y de cierta manera, porque debiendo relacionarse con un objeto, deben tambien conformarse necesariamente en relacion con este objeto, es decir, tener aquella unidad que es la que constituye el concepto de un objeto.

Mas, como solo nos ocupa la diversidad de nuestras representaciones, y como la X que les corresponde (el objeto) no es nada para nosotros por la razon que debe ser algo diferente de nuestras representaciones, es claro que la unidad que necesariamente forma el objeto no puede ser otra cosa que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de las representaciones diversas. Por tanto, decimos que hemos conocido el objeto cuando hemos efectuado una unidad sintética en los diversos elementos de la intuicion. Pero esta unidad es imposible si la intuicion no se ha producido por esta funcion de la síntesis, siguiendo una regla que hace necesaria *á priori* la reproduccion de los elementos diversos y hace posible un concepto en el cual éstos se unen. Así, pensamos un triángulo como objeto, cuando tenemos conciencia de la composicion de las tres líneas rectas, por una regla, segun la cual se hace posible la produccion de tal intuicion en todo tiempo. Esta *unidad de la regla* determina, pues, toda la diversidad y la sujeta á condiciones que posibilitan la unidad de la *apercepcion*, y el concepto de esta unidad es la representacion del objeto=X que concibo pensando los predicados de un triángulo.

Todo conocimiento exige un concepto cualquiera que sea su imperfeccion ú oscuridad; mas este concepto es siempre, en cuanto á su forma, algo general y que sirve de regla. Así el concepto de cuerpo, por la unidad de los elementos diversos que concebimos en él, sirve de regla á nuestro conocimiento de los fenómenos externos. Pero puede ser este una regla para las intuiciones, sólo en cuanto que representa en fenómenos dados la reproduccion necesaria de su diversidad y por consecuencia la unidad sintética al tener conciencia de ellas. Así el concepto de cuerpo, en la percepcion de algo que nos es exterior, hace necesaria la representacion de extension y con ésta la de impenetrabilidad, forma, etc.

Toda necesidad tiene siempre por fundamento una condicion trascendental. Es, pues, preciso hallar un fundamento trascendental de la unidad de la conciencia en la síntesis de los elementos diversos de todas nuestras intuiciones. Otro tanto puede decirse de los conceptos de objetos en general, y lo mismo, por consecuencia, de todos los objetos de la experiencia; fundamento sin el cual seria imposible concebir un objeto cualquiera para nuestras intuiciones; porque este objeto no es más que el algo cuya necesidad de la síntesis expresa el concepto.

Es, pues, esta condicion originaria y trascendental la *apercepcion trascendental*. La conciencia de sí mismo, en consecuencia de las determinacio-

sos, ora sean ó no sensibles estas intuiciones. Llamaremos este acto en general *síntesis* para hacer notar con

---

nes de nuestro estado en la percepcion interna, es puramente empírica, siempre mudable y no puede dar en el flujo de los fenómenos internos un Yo fijo y permanente; comunmente se la llama el *sentido íntimo* ó la *apercepcion empírica*. Lo que debe ser *necesariamente* representado como numéricamente idéntico, no puede concebirse como tal mediante los datos empíricos. Es preciso que exista una condicion que preceda á toda experiencia y que la haga posible, dando así valor á tal suposicion trascendental.

Mas no pueden existir conocimientos en nosotros ni enlace y unidad entre ellos sin esta unidad de la conciencia que precede á todos los datos de las intuiciones. En tal precedencia se funda la posibilidad de toda representacion de objetos. Esta conciencia pura, originaria, inmutable, la llamaré la *apercepcion trascendental*. Que este es el nombre que merece se ve bien claro reparando en que la unidad objetiva, la más pura, á saber, la de los conceptos *á priori* (Tiempo y Espacio) sólo es posible por la relacion de las intuiciones con esta apercepcion. La unidad numérica de esta apercepcion sirve, pues, de fundamento *á priori* á todos los conceptos, de la misma manera que la diversidad de Espacio y Tiempo á las intuiciones de la sensibilidad.

Esta misma unidad trascendental de la apercepcion convierte todos los fenómenos que concurren á una experiencia, en una composicion de todas esas representaciones segun ciertas leyes. Seria, en efecto, imposible esta unidad de la conciencia, si el espíritu no se fuera consciente en el conocimiento de lo vário, de la identidad de la funcion mediante la cual esta unidad compone sintéticamente la variedad en un solo conocimiento. Es, pues, la conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo, conciencia de una unidad igualmente necesaria de la síntesis de todos los fenómenos segun conceptos, es decir, segun reglas. Estas reproducen y á la vez determinan el objeto á su intuicion, uniéndolas así al concepto de alguna cosa. No podia, por tanto, el espíritu concebir *á priori* la identidad de sí mismo en la diversidad de sus representaciones, si no tuviera ante sí la identidad de sus acciones, que somete toda síntesis de la aprehension (que es empírica) á una unidad trascendental y hace su composicion posible segun reglas *á priori*. Ahora podremos determinar de una manera más exacta nuestros conceptos de un *objeto* en general. Todas las representaciones tienen, como representaciones, sus objetos, y pueden ser ellas mismas á su vez objetos de otras representaciones. Lo único que recibimos inmediatamente como objeto, son los fenómenos, y lo que en ellos se refiere inmediatamente al objeto, se llama intuicion. Mas no son estos fenómenos cosas en sí mismas, sino solamente representaciones que tienen á su vez un objeto, el cual no puede percibirse ya por nosotros y debe por consecuencia llamarse objeto no empírico, es decir, trascendental=X.

esto que no podemos representarnos nada enlazado con un objetc sin haberlo hecho ántes nosotros mismos, y que

El concepto puro de este objeto trascendental (que realmente en todos nuestros conocimientos es siempre idéntico = X), es el que puede dar á todos nuestros conceptos empíricos en general la relacion con el objeto, es decir, la realidad objetiva. Este concepto no puede, pues, contener ninguna intuicion determinada, y por consecuencia no concierne más que á aquella unidad que debe hallarse en la diversidad del conocimiento, en tanto que está en relacion con un objeto. Pero esta relacion es la unidad necesaria de la conciencia, por consiguiente tambien de la síntesis de la diversidad operada por la funcion comun del espíritu de unir esa diversidad en una representacion. Como esta unidad debe considerarse necesariamente *á priori* (porque de otro modo el conocimiento estaria sin objeto), la relacion con un objeto trascendental, es decir, la realidad objetiva de nuestro conocimiento empírico descansará en esta ley trascendental, que todos los fenómenos, en tanto que mediante ellos se nos dan objetos, deben estar sometidos á reglas *á priori* de su unidad sintética, segun las cuales solo es posible la relacion en la intuicion empírica. Deben, por tanto, hallarse en la experiencia bajo las condiciones de la unidad necesaria de la apercepcion, y en la simple intuicion bajo los condiciones formales de Espacio y Tiempo, pues solo bajo tales condiciones es posible todo conocimiento.

IV.—EXPLICACION PRELIMINAR DE LA POSIBILIDAD DE LAS CATEGORÍAS COMO CONOCIMIENTOS *á priori*.

Solamente hay una experiencia en la cual todas las percepciones se representan con encadenamiento y regularidad, del mismo modo que sólo hay un Tiempo y un Espacio en el cual tienen lugar todas las formas del fenómeno y todas las relaciones del ser ó del no-ser. Cuando se habla de diferentes experiencias, son otras tantas percepciones que pertenecen á una única y misma experiencia. La unidad universal y sintética de las percepciones constituye precisamente la forma de la experiencia, y es tan sólo la unidad sintética de los fenómenos hecha segun conceptos.

La unidad de la síntesis hecha segun conceptos empíricos seria completamente contingente si no se fundaran estos en un principio trascendental de la unidad, y fuerza entónces posible que una multitud de fenómenos llenaran nuestra alma, sin que sin embargo pudiese nunca resultar una experiencia. Pero además, desapareceria tambien toda relacion de conocimiento con el objeto porque carecian del enlace segun las leyes generales y necesarias, y seria en verdad una intuicion sin pensamiento alguno, pero nunca un conocimiento, falto de todo valor para nosotros.

Las condiciones *á priori* de una experiencia posible en general, son, al mismo tiempo, las de la posibilidad de los objetos de la experiencia. Afirmo,

de todas las representaciones el *enlace* es la única que no puede sernos dada por los objetos, sino solamente por el

---

pues: que las mencionadas categorías son las *condiciones del pensar en una experiencia posible*, del mismo modo que *Espacio* y *Tiempo son las condiciones de las intuiciones* de esta misma experiencia. Las categorías son, pues, conceptos fundamentales para pensar objetos en general como fenómenos, y tienen, por tanto, *á priori* un valor objetivo; que propiamente es lo que queríamos saber.

Pero la posibilidad, así como tambien la necesidad de estas categorías, penden de la relacion que toda la sensilibidad y con esta todos los fenómenos posibles tienen con la apercepcion originaria, en la cual todo debe estar necesariamente conforme con las condiciones de la unidad total de la conciencia, es decir, debe hallarse sometido á las funciones generales de la síntesis efectuada segun conceptos, síntesis en la que solamente puede la apercepcion probar *á priori* su universal y necesaria identidad. Así, el concepto de causa es una síntesis (de lo que sigue en la série del tiempo en otros fenómenos) efectuada segun conceptos: sin tal unidad que tiene sus reglas *á priori* y que sujeta á sí los fenómenos, no se encontraría una unidad permanente, universal, necesaria por consiguiente á la conciencia en la diversidad de las percepciones. Estas percepciones tampoco pertenecerían á experiencia alguna, carecerían por tanto de objeto sin ser más que un juego ciego de representaciones, es decir, ménos que un sueño.

Todas las tentativas hechas para derivar de la experiencia esos conceptos puros del entendimiento y atribuirlos un orígen puramente empírico, son absolutamente vanas y quiméricas. No quiero tomar como ejemplo que el concepto de una causa lleva consigo un carácter de necesidad que ninguna experiencia puede dar; por más que ésta nos muestre que un fenómeno se sigue generalmente á otro, nunca podrá decirnos necesariamente que éste siga al otro, ni que tampoco puede deducirse *á priori* de una manera universal como de una condicion á la consecuencia. Esta regla empírica de la *asociacion*, que es preciso, no obstante, admitir universalmente cuando se dice que todo en la série de acontecimientos está de tal modo sujeto á reglas, que jamás sucede alguna cosa sin que haya sido precedida por algo á quien siempre sigue: esto puesto como ley de la naturaleza, pregunto, ¿en qué se apoya? Y ¿cómo es posible la misma asociacion? El principio de la posibilidad de asociacion de la diversidad que existe en el objeto, se llama *afinidad* de lo diverso. Pregunto ahora: ¿cómo haceis comprensible la afinidad universal de los fenómenos (mediante la cual se hallan bajo las leyes constantes y á las cuales *deben* sujetarse)?

Se comprende muy bien segun mis principios. Todos los fenómenos posibles pertenecen como representaciones á toda la posible conciencia de sí mismo. Mas la identidad numérica es inseparable de esta conciencia como de una

sugeto mismo, por ser este un acto de su espontaneidad. Es fácil notar aquí que este acto debe ser primitivamen-

---

representacion trascendental y cierta *á priori*, porque nada puede ser conocido sin la mediacion de esta apercepcion primitiva. Como esta identidad debe intervenir necesariamente en la síntesis de toda diversidad de los fenómenos, en tanto que deba ser un conocimiento empírico, los fenómenos se someten á condiciones *á priori* con las cuales su síntesis (la síntesis de su apercepcion) debe estar conforme. Pero la representacion de una condicion general segun la cual *puede* ponerse cierta diversidad (por consiguiente de una manera idéntica) se llama una *regla*, y cuando debe ponerse esta diversidad de tal manera, una *ley*. Todos los fenómenos están, pues, enlazados universalmente segun leyes necesarias, y por consiguiente se encuentran sometidos á una *afinidad trascendental*, de la cual es la *empírica* una simple consecuencia.

Parece, en verdad, muy extraño y absurdo que la naturaleza se regule en nuestro principio subjetivo de la apercepcion y dependa, por tanto, de él en cuanto á su legitimidad. Pero si se piensa que esta naturaleza no es en sí más que un conjunto de fenómenos, por consiguiente ninguna cosa en sí, sino una multitud de representaciones del espíritu, no maravillará hallarla en la facultad radical de todo nuestro *conocimiento*, á saber, en la apercepcion trascendental, en aquella *unidad* mediante la cual se constituye para nosotros en objeto de toda la experiencia posible, es decir, naturaleza. A la vez se comprenderá por esta misma razon que podamos conocer *á priori* esta unidad como necesaria, lo cual fuera imposible si se diera en sí independientemente de las primeras fuentes de nuestro pensar. Ignorariamos entónces de dónde deban derivarse los principios sintéticos de tal unidad universal de la naturaleza, pues en semejante caso fuera preciso deducirla de sus múltiples objetos. Mas como esto solo puede suceder empíricamente, la unidad que de este modo resulte tiene siempre que ser puramente contingente, la cual estaria muy léjos de bastar para el encadenamiento necesario que se concibe cuando se nombra la naturaleza.

SECCION III.

RELACION DEL ENTENDIMIENTO CON LOS OBJETOS EN GENERAL Y CON LA POSIBILIDAD DE CONOCERLOS *á priori*.

Lo que en la precedente seccion hemos expuesto separado y en fragmentos, vamos ahora á presentarlo unido y sistemáticamente. Hay tres fuentes subjetivas que son fundamento de la posibilidad de una experiencia en general y del conocimiento de los objetos sensibles: el *Sentido*, la *Imaginacion* y la *Apercepcion*. Cada una de ellas puede considerarse como empírica en su aplicacion á los fenómenos dados; pero todas, sin embargo, son

te uno y valer indistintamente para todo enlace, y que la descomposicion, el *análisis* que parece serle contra-

---

tambien elementos ó fundamentos *á priori*, que hacen posible este mismo uso empírico. El *Sentido* representa empíricamente los fenómenos en la *percepcion*; la *imaginacion* en la *asociacion* (y la reproduccion); la *apercepcion* en la *conciencia empírica* de la identidad de estas representaciones reproductivas con los fenómenos mediante los cuales se dieron por consecuencia en la *recognicion*. Pero toda percepcion tiene por fundamento *á priori* la intuicion pura (que es, para la percepcion como representacion, el tiempo, forma de la intuicion interna); la asociacion, la síntesis pura de la imaginacion, y la conciencia empírica, la apercepcion pura, es decir, la permanente identidad consigo misma en todas las representaciones posibles.

Es preciso empezar por la apercepcion pura, si queremos seguir al fundamento interno de este enlace de representaciones hasta el punto en el cual todas deben converger para obtener esa unidad del conocimiento, indispensable en una experiencia posible. Nada significan las intuiciones para nosotros y nada nos importan si no pueden recibirse en la conciencia; lleguen á ésta directa ó indirectamente, el conocimiento solo es posible mediante ella. Tenemos conciencia *á priori* de la permanente identidad de nosotros mismos con respecto á todas las representaciones que pueden formar nuestro conocimiento, como siendo una condicion necesaria de la posibilidad de todas las representaciones (porque éstas sólo representan en mí algo en cuanto que pertenecen con las otras todas á una conciencia misma, y que por consiguiente, allí por lo ménos deben enlazarse). Este principio se halla firmemente establecido *á priori* y puede llamarse el *principio trascendental de unidad* de todos los elementos diversos de nuestras representaciones (y por consiguiente, lo mismo acontece en la intuicion). La unidad de lo diverso en un sugeto es, pues, sintética: la apercepcion pura dá, por tanto, un principio de la unidad sintética de lo diverso en toda intuicion posible (*).

Mas esta unidad sintética supone ó contiene una síntesis; y si la primera necesariamente debe ser *á priori*, la segunda debe serlo tambien. La unidad

---

(*) Préstese gran atencion á esta proposicion, que es de suma importancia. Todas las representaciones tienen una relacion necesaria con una conciencia empírica posible; porque si así no fuese, seria completamente imposible tener conciencia de ellas y fuera lo mismo que no existieran. Pero toda conciencia empírica tiene una relacion necesaria con una conciencia trascendental (anterior á toda experiencia particular), es decir, con la conciencia de mí mismo, como apercepcion primitiva. Es, pues, absolutamente preciso que en mi conocimiento toda conciencia pertenezca á una sola conciencia (de mí mismo). Hay, por tanto, aquí una unidad sintética de la diversidad (de la conciencia) que se conoce *á priori* y que sirve de base á proposiciones sintéticas *á priori* concernientes al puro pensar, del mismo modo que el Es-

rio, sin embargo, siempre lo supone; porque donde el entendimiento nada ha ligado, nada puede tampoco

---

trascendental de la apercepcion se relaciona, pues, con la síntesis pura de la imaginacion, como una condicion *á priori* de la posibilidad de toda composicion de los elementos diversos en un conocimiento. Pero la *síntesis productora de la imaginacion* solo puede tener lugar *á priori*, pues la *reproductora* descansa en condiciones de la experiencia. El principio de la unidad necesaria de la síntesis pura (productiva) de la imaginacion, anterior á la apercepcion, es, pues, el fundamento de la posibilidad de todo conocimiento, particularmente de la experiencia.

Llamamos trascendental á la síntesis de la diversidad en la imaginacion cuando sin distincion de intuiciones, tiende simplemente á enlazar *á priori* lo diverso. Designamos la unidad de esta síntesis trascendental cuando en relacion á la unidad primitiva de la apercepcion, se representa necesariamente *á priori*. Como esta última unidad sirve de fundamento á la posibilidad de todos los conocimientos, la unidad trascendental de la síntesis de la imaginacion es la forma pura de todo conocimiento posible, y es, por consiguiente, la condicion *á priori* de la representacion de todos los objetos de la experiencia posible.

La unidad de la apercepcion en relacion con la síntesis de la imaginacion es el entendimiento, y esta misma unidad, relativamente á la síntesis *trascendental* de la imaginacion, es el *entendimiento puro*. Hay, pues, en el entendimiento conocimientos puros *á priori* que contienen la unidad necesaria de la síntesis pura de la imaginacion relativamente á todos los fenómenos posibles. Estos son las *categorías*, es decir, los conceptos puros del entendimiento. Por consiguiente, la facultad empírica de conocer del hombre contiene necesariamente un entendimiento que se refiere á todos los objetos del sentido (aunque solamente mediante la intuicion y la síntesis que la imaginacion efectúa) al cual se ven sujetos todos los fenómenos considerados como datos para una experiencia posible. Como esta relacion de los fenómenos con una experiencia posible es igualmente necesaria (porque sin ella nunca nos darian conocimiento alguno y nada por consiguiente nos impor-

---

pacio y Tiempo fundamentan las proposiciones que conciernen á la forma de la simple intuicion. La proposicion sintética «que todas las diferentes conciencias empíricas deben reunirse en una sola conciencia de sí mismo,» es absolutamente el primer principio sintético de nuestro pensar en general. Pero es preciso no olvidar que la simple representacion *Yo* en relacion á todas las otras (cuya unidad colectiva hace él posible) es la conciencia trascendental. Esta representacion puede ser clara (conciencia empírica) ó oscura, poco importa, aquí, puesto que no se trata de su realidad y bastará hacer ver que la posibilidad de la forma lógica de todo conocimiento descansa necesariamente en la relacion á esta apercepcion como á una facultad.

descomponer, pues sólo mediante él ha podido darse como ligado y compuesto en la facultad representativa.

———

tarian), se sigue que el entendimiento puro, por medio de las categorías es un principio formal y sintético de todas las experiencias, y que los fenómenos tienen *una relacion necesaria con el entendimiento.*

Vamos ahora á exponer la necesaria conexion del entendimiento con los fenómenos, mediante las categorías, siguiendo una marcha ascendente, es decir, partiendo del elemento empírico del conocimiento. Lo primero que se nos dá, es el fenómeno, el cual, cuando se enlaza con la conciencia, se llama percepcion (sin la relacion con una conciencia, al ménos posible, los fenómenos nunca serian para nosotros objetos de conocimiento y por consiguiente no serian nada, puesto que en sí, no tienen realidad objetiva y solamente existen en el conocimiento y en ninguna otra parte). Pero como todo fenómeno contiene una diversidad, y por consiguiente existen en el espíritu diferentes percepciones diseminadas y aisladas, es preciso que se haga con ellas un enlace, que no puede efectuar el sentido mismo. Hay, por tanto, en nosotros una facultad activa de sintetizar esta diversidad, á la cual llamamos imaginacion, y la accion de esta facultad efectuada inmediatamente en las percepciones es lo que llamo Aprehension (*). La imaginacion debe reducir á una sola *imágen* lo diverso de la intuicion: es, pues, necesario que anticipadamente someta á su actividad las impresiones, es decir, que las aprehenda.

Pero es claro que esta misma aprehension de lo diverso no produciria por sí sola imágen alguna ni composicion de las impresiones, si no hubiera un principio subjetivo, una percepcion, de la cual parte el espíritu para pasar á otra, despues á la siguiente y exponer de este modo la série completa; es decir, si no existiera una facultad reproductiva de la imaginacion, facultad que es solamente empírica.

Pero como si se reproducen las representaciones indistintamente unas de otras, segun se encuentran, léjos de formar un encadenamiento determinado, no serian más que una aglomeracion sin regla alguna, de la cual no podria resultar ningun conocimiento, su reproduccion debe tener una regla, segun la cual una representacion se une con esta mejor que con otra en la imaginacion. Este principio subjetivo y empírico de la reproduccion segun regla, es lo que se llama la *asociacion* de representaciones.

———

(*) Ningun psicólogo ha pensado que la imaginacion entrara necesariamente en la composicion de la percepcion. Por esto han limitado esta facultad á las reproducciones creyendo que los sentidos no nos daban las impresiones, sino que componen y producen las imágenes de los objetos: lo cual exige por cierto además de la receptividad de las impresiones una funcion ue las sintetice.

Mas el concepto de enlace lleva consigo además del

Si esta unidad de asociacion no tuviese tambien un fundamento objetivo, y fuera imposible que los fenómenos los aprehendieran por la imaginacion, de otro modo que bajo la condicion de una unidad sintética posible de esta aprehension, entónces seria cosa completamente fortuita que los fenómenos se acomodaran á la composicion del conocimiento humano. Aunque tuviéramos la facultad de asociar las percepciones, permaneceria ésta, sin embargo, enteramente indeterminada y contingente, por asociables que fueran estas percepciones, y en el caso que no lo fueran, pudiera haber una multitud de percepciones y tambien toda una sensibilidad que daria á mi espíritu numerosas conciencias empíricas, conciencias separadas que no pertenecerian á la *conciencia una* de mí mismo, lo que es imposible.

Solo en cuanto refiero todas las percepciones á una conciencia (á la apercepcion primitiva), puedo decir que tengo conciencia de todas las percepciones. Debe, pues, haber un principio objetivo, es decir, perceptible *á priori* ántes que toda la ley empírica de la imaginacion, que sirve de base á la posibilidad y tambien á la necesidad de una ley extensiva á todos los fenómenos, que consiste en tenerlos á todos como *datos* de los sentidos, en sí asociables y sujetos á reglas universales de un enlace constante en la reproduccion. Llamo á este principio objetivo de toda la asociacion de los fenómenos, *afinidad* de los mismos. Pero no podemos encontrarle en otra parte más que en el principio de la unidad de la apercepcion con relacion á todos los conocimientos que deben pertenecerme. Segun ese principio, todos los fenómenos deben en absoluto presentarse al espíritu ó ser aprehendidos por él, de manera que conformen con la unidad de la apercepcion, lo cual seria imposible sin unidad sintética en su encadenamiento, unidad que por consiguiente es tambien necesaria objetivamente.

La unidad objetiva de todos los actos (empíricos) de conciencia, en una sola conciencia (la de la apercepcion primitiva) es, pues, la condicion necesaria de toda percepcion posible y la afinidad (próxima ó lejana) de todos los fenómenos es una consecuencia necesaria de una síntesis en la imaginacion, que se halla fundada *á priori* en reglas. Es, pues, tambien la imaginacion una facultad de una síntesis *á priori*, por lo que la damos el nombre de imaginacion productora; y, en tanto que, por relacion á todo lo que en el fenómeno hay de diverso, no tiene otro fin que la unidad necesaria en la síntesis de los mismos puede llamársela la funcion trascendental de la imaginacion.

Aunque parezca extraño, resulta claro de todo lo que precede que la experiencia solo es posible mediante la funcion trascendental de la imaginacion. la afinidad de los fenómenos y con ella la asociacion, y por ésta, en fin, la reproduccion segun leyes. Sin ella no concurririan nunca conceptos de objetos á la experiencia.

Es el Yo fijo y permanente (de la apercepcion pura) el correlativo de todas

concepto de diversidad y de la síntesis de esta diversi-

---

nuestras representaciones, en tanto que le es posible ser consciente de ellas, y toda conciencia pertenece á una apercepcion pura, universalmente comprensiva del mismo que toda intuicion sensible, como representacion, á una intuicion interna pura, es decir, al Tiempo. Esta apercepcion es, pues, lo que debe añadirse á la imaginacion pura para hacer su funcion intelectual. Un efecto, en ella misma la síntesis de la imaginacion, aunque practicada *á priori*, es siempre sensible porque compone lo diverso solamente como aparece en la intuicion; por ejemplo, la figura de un triángulo. Mas por la relacion de lo diverso á la unidad de la apercepcion se realizan conceptos que pertenecen al entendimiento, pero solo mediante la imaginacion en relacion con la intuicion sensible.

Tenemos, pues, en nosotros una imaginacion pura, como facultad fundamental del alma humana, que es el principio de todo conocimiento *á priori*. Por medio de esta facultad, ponemos lo diverso de la intuicion y lo unimos con la condicion de la unidad necesaria de la apercepcion. Los dos términos extremos, á saber, Sensibilidad y Entendimiento, deben necesariamente conexionarse mediante esta funcion trascendental de la imaginacion; pues si así no fuera, habria, en verdad, fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico y por tanto no habria experiencia. La experiencia real que se compone de la aprehension, de la asociacion (de la reproduccion) y finalmente, de la recognicion de los fenómenos, contiene en esta última y suprema condicion (de los elementos puramente empíricos de la esperiencia), conceptos que hacen posible su unidad formal y con ella todo el valor objetivo (verdad) del conocimiento empírico. Estos principios de recognicion de lo diverso, mientras no alcanzan más que *la forma de una experiencia en general*, son las categorías. En estas se funda, pues, toda unidad formal en la síntesis de la imaginacion, y mediante esa síntesis tambien, todo uso empírico de esta facultad (en la recognicion, reproduccion, asociacion y aprehension) hasta los fenómenos, pues éstos solo mediante tales elementos pueden formar parte del conocimiento y en general de nuestra conciencia, y por tanto de nosotros mismos.

Nosotros mismos somos los que establecemos el órden y la regularidad en los fenómenos que llamamos *Naturaleza*, siendo imposible hallarlos en ella si no los tuviéramos y existieran primitivamente en nuestro espíritu. Esta unidad de la naturaleza debe ser necesaria, es decir, unidad *á priori* del encadenamiento de los fenómenos. Mas ¿cómo podriamos producir una unidad sintética *á priori*, si no hubiera en las fuentes primeras de nuestro espíritu principios subjetivos de esa unidad *á priori*, y si estas condiciones subjetivas no tuvieran al mismo tiempo un valor objetivo puesto que son los fundamentos de la posibilidad para conocer en general un objeto de la experiencia?

dad, el de unidad de esta misma diversidad. El enlace

Hemos explicado el *entendimiento* de muchas maneras: lo hemos definido diciendo que es una espontaneidad del conocimiento (por oposicion á la receptividad de la sensibilidad), ó una facultad de pensar ó tambien una facultad de formar conceptos ó juicios; definiciones que aclaradas completamente se reducen á una sola. Ahora podemos caracterizarle llamándole la *facultad de las reglas*. Este signo es más fecundo y se aproxima más á la esencia del mismo. La sensibilidad nos da formas (de la intuicion), pero el Entendimiento nos da reglas. Este se ocupa constantemente de la observacion de los fenómenos para descubrir alguna regla. Las reglas, en tanto que on objetivas (pertinentes por consiguiente, necesariamente al conocimiento del objeto), se llaman leyes. No obstante que adquirimos muchas leyes por la experiencia, éstas no son más que determinaciones particulares de leyes superiores, entre las cuales las más elevadas (bajo las que se hallan todas las otras) proceden *á priori* del entendimiento mismo y no se derivan de la experiencia, sino que por el contrario dan á los fenómenos su legitimidad y hacen posible por eso mismo la experiencia. Por consiguiente, el Entendimiento no es simplemente una facultad de hacerse reglas por la comparacion de fenómenos; es una legislacion para la naturaleza, es decir, que sin él, no habria naturaleza, unidad sintética de lo diverso en los fenómenos segun reglas: porque los fenómenos como tales no pueden tener lugar fuera de nosotros, sino que solamente existen en nuestra sensibilidad. Esta, como objeto de conocimiento en una experiencia, con todo lo que ella puede contener, únicamente es posible en la unidad de la apercepcion. Pero la unidad de la apercepcion es el fundamento trascendental de la legitimidad necesaria de todos los fenómenos en una experiencia. Esta misma unidad de la apercepcion en relacion á la diversidad de las representaciones (para determinarla partiendo de una sola), es la regla; y la facultad de estas reglas, el Entendimiento. Todos los fenómenos, como experiencias posibles, están *á priori* en el Entendimiento y reciben de él su posibilidad formal, del mismo modo que como simples intuiciones se hallan en la sensibilidad y no son posibles en cuanto á la forma más que por ella.

Por extraordinario y absurdo que parezca ser el decir que el Entendimiento es la fuente de las leyes de la naturaleza, y por consiguiente la unidad formal de la Naturaleza. no deja por eso de ser esta afirmacion ménos exacta y perfectamente conforme con el objeto, es decir, con la experiencia. Sin duda alguna que las leyes empíricas no pueden, como tales, derivarse del entendimiento puro, del mismo modo que tampoco la inenarrable diversidad de fenómenos no puede suficientemente comprenderse por la forma pura de la intuicion sensible. Pero todas las leyes empíricas son determinaciones particulares de las leyes puras del Entendimiento; bajo las que y segun su norma son posibles los fenómenos y de ellas tienen una forma legal del mismo

es la representacion de la unidad *sintética* de la diversi-

---

modo que todos los fenómenos, á pesar de la diversidad de sus formas empíricas, deben, sin embargo, estar conformes siempre con las condiciones de la forma pura de la sensibilidad.

Es, pues, en las categorías el Entendimiento puro ley de la unidad sintética de todos los fenómenos, y de este modo hace primera y originariamente posible la experiencia en cuanto á la forma. Mas en la deduccion trascendental de las categorías nos limitamos á hacer comprensible esta relacion del Entendimiento con la sensibidad y por medio de ella. Con todos los objetos de la experiencia, por consiguiente el valor objetivo de sus conceptos puros *á priori*, estableciendo así su orígen y verdad.

IDEA SUMARIA DE LA EXACTITUD Y DE LA ÚNICA POSIBILIDAD DE ESTA DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO.

Si los objetos de nuestro conocimiento fueran cosas en sí, no podriamos entónces tener de ellos conceptos *á priori*. Porque ¿de dónde habríamos de tomarlos? Si los tomáramos del objeto (sin indagar aquí cómo este objeto podria sernos conocido), nuestros conceptos serian puramente empíricos y no *á priori*. Si los tomamos de nosotros mismos, lo que simplemente está en nosotros, no puede determinar la naturaleza de un objeto distinto de nuestras representaciones, es decir, ser una razon de la existencia de una cosa á la cual pertenece algo que tenemos en el pensamiento, y no ser vanas todas estas representaciones. Al contrario, si no tenemos que ocuparnos en parte alguna más que de fenómenos, es no solamente posible, sino tambien necesario que ciertos conceptos *á priori* precedan al conocimiento empírico de los objetos. Como fenómenos constituyen un objeto, el cual está simplemente en nosotros, porque una modificacion de nuestra sensibilidad no puede estar fuera de nosotros. Expresa, pues, esta representacion misma, que todos estos fenómenos, y por tanto todos los objetos, con los cuales podemos relacionarnos, están todos en mí, es decir, son determinaciones de mi idéntico Yo, la necesidad de una unidad permanente de esas determinaciones en una sola y misma apercepcion. Mas en esta unidad de la conciencia posible existe tambien la forma de todo conocimiento de los objetos (por medio del cual lo diverso se piensa como perteneciendo á un objeto solo). La manera segun la cual la diversidad de la representacion sensible (intuicion) pertenece á una conciencia, precede á todo conocimiento del objeto, como forma intelectual del mismo y constituye por sí un conocimiento formal *á priori* de todos los objetos, en tanto que se piensan (categorías). La Síntesis de esos objetos por la imaginacion pura, y la unidad de todas las representaciones en relacion con la primitiva apercepcion, preceden á todo conocimiento empírico. Son posibles por consiguiente conceptos puros del entendimiento solamente *á priori*,

dad (1). La representacion de esta unidad no puede, pues, resultar del enlace; sino que, más bien, al unirse á la representacion de la diversidad, hace posible al concepto de enlace. Esta unidad, que precede *á priori* á todos los conceptos de enlace, no es en manera alguna la categoría de unidad (§ 10); porque todas las categorías se fundan en las funciones lógicas de los juicios y el enlace, y por tanto, la unidad de los conceptos dados está ya pensada en esos juicios. La categoría supone, pues, el enlace. Debemos, por lo tanto, buscar esta unidad (como cualitativa, § 12); más alto aún, á saber, en lo que contiene el principio mismo de unidad de los diferentes conceptos en los juicios, y por consecuencia, de la posibilidad del entendimiento, así como tambien en su uso lógico.

§. 16.

DE LA UNIDAD PRIMITIVAMENTE SINTÉTICA DE LA APERCEPCION.

El *Yo pienso* debe acompañar todas mis representaciones; pues si fuera de otro modo habria en mí algo

---

y tambien se necesitan respecto á la experiencia, porque nuestro conocimiento no se refiere más que á fenómenos, cuya posibilidad existe en nosotros mismos, y cuyo enlace y unidad (en la representacion de un objeto), solamente en nosotros se encuentra; por tanto, preceden á toda experiencia y la hacen posible primeramente en cuanto á la forma. Desde esta base, la única posible entre todas, hemos partido en nuestra deduccion de las categorías.

(1) No se trata aquí de saber si las representaciones mismas son idénticas, y por consiguiente, si la una puede concebirse analíticamente por medio de la otra. Se debe distinguir siempre la *conciencia* de la una en tanto que se trata de la diversidad de la conciencia de la otra, y sólo se trata aquí de la síntesis de esta conciencia (posible).

representado que no podia pensarse, lo que equivaldria á decir: que la representacion es imposible ó que por lo ménos es para mí igual á nada. La representacion que puede darse ántes de todo pensamiento se llama *Intuicion*. Toda diversidad de la intuicion tiene, pues, relacion necesaria con el *Yo pienso* en el mismo sugeto en quien se encuentra esta diversidad. Pero esta representacion es un acto de la *espontaneidad*, es decir, que no puede considerársela como perteneciente á la sensibilidad. La llamo apercepcion *pura* para diferenciarla de la empírica, ó aún tambiem *apercepcion primitiva* por ser la conciencia de sí mismo, que produciendo la representacion *Yo pienso*, que debe acompañar todas las demás representaciones, y que en toda conciencia es siempre una y misma, no hay otra más ámplia que á su vez pueda acompañar á ésta. Llamo tambien á la unidad de esta representacion unidad trascendental de la conciencia, para indicar la posibilidad del conocimiento *á priori* que de allí resulta. Porque las diversas representaciones, dadas en cierta intuicion, no serian todos juntas mi representacion, si todas tambien no pertenecieran á una misma conciencia; es decir, que como representaciones mias (aunque no tenga conciencia de ellas como mias) deben conformarse necesariamente con la condicion, mediante la cual sólo pueden coexistir en una conciencia general, pues de otro modo no podrian pertenecerme. De este primitivo enlace resultan muchas consecuencias.

Esta identidad permanente de la apercepcion de una diversidad dada en la intuicion contiene una síntesis de representaciones, y sólo es posible mediante la conciencia de esta síntesis; la conciencia empírica que acompaña á diferentes representaciones, está por sí misma diseminada y no tiene relacion con la identidad del sugeto.

Esta relacion no se verifica solo porque cada representacion vaya acompañada de conciencia, sino que para ello es preciso que *yo una* la una á la otra y que tengan conciencia de su síntesis. Por consiguiente, solamente pudiendo yo reunir en una *conciencia única* una diversidad de representaciones dadas, es posible que logre representarme la *identidad de la conciencia* en estas *representaciones*; es decir, la unidad analítica de la apercepcion no es posible si no se supone alguna unidad sintética (1). La idea de que «estas representaciones dadas en la intuicion me pertenecen todas:» es lo mismo que si dijera: yo las reuno en una conciencia única, ó al ménos puedo reunirlas; y aunque ese pensamiento no sea aún la conciencia de la *síntesis* de las representaciones, presupone, no obstante, la posibilidad de ella; es decir, que solamente porque puedo comprender la diversidad de las representaciones en una conciencia única, las llamo á todas *mias*; pues si así no fuera, seria mi Yo tan diverso y abigarrado como las representaciones cuya conciencia tengo. Es, pues, el principio de la identidad de la apercepcion misma la

---

(1) La unidad analítica de la conciencia pende de todos los conceptos comunes como tales; por ejemplo, si yo pienso en el *rojo* en general, me represento en esto una cualidad que puede hallarse como signo en alguna parte ó estar ligada á otras representaciones; solo, pues, mediante la presuposicion de una unidad sintética posible puedo representarme la unidad analítica. Para concebir una representacion que sea comun á diferentes cosas, es preciso considerarla como pertinente á cosas, que además de su comunidad tienen tambien algo *diferente* en ellas de las restantes; por consiguiente, es preciso concebirlas como formando una unidad sintética con otras representaciones (aunque no sean nada más que posibles) ántes de que yo pueda concebir en ellas la unidad analítica de la conciencia que la hace ser un *conceptus comunis*. La unidad sintética de la percepcion es, pues, el punto más alto al cual puede aplicarse el entendimiento, la lógica toda tambien, y por ella la filosofía trascendental; aún más, esta facultad es el entendimiento mismo.

unidad sintética de la diversidad de las intuiciones dadas *á priori.*

Dicha apercepcion precede *á priori* á todos mis pensamientos determinados. El enlace no existe, pues, en los objetos, y no puede tampoco derivarse de éstos por percepcion alguna, y recibirse despues en el entendimiento, sino que es únicamente una operacion de éste, que á su vez es la facultad de enlazar *á priori* y de reunir la diversidad de las representaciones dadas á la unidad de la apercepcion. Este principio es el más elevado de todo el conocimiento humano.

Este principio de la unidad necesaria de la apercepcion es idéntico, y, por consiguiente, una proposicion analítica; pero no obstante, demuestra la necesidad de una síntesis de la diversidad dada en una intuicion, sin la cual la identidad permanente de la conciencia no puede concebirse. Porque por el *Yo*, como representa cion simple, no se da diversidad alguna; lo diverso solo puede darse en la intuicion, que es diferente de esa representacion, no puede pensarse sino ligado con la conciencia una. Un entendimiento en el cual toda diversidad se diera al mismo tiempo por la propia conciencia, seria intuitivo; el nuestro puede solamente pensar y debe buscar la intuicion en los sentidos. Yo me soy, pues, consciente de mi propia identidad con relacion á la diversidad de representaciones que se me dan en una intuicion, porque todas *mis* representaciones constituyen *una* sola. Esto equivale á decir: yo tengo conciencia de una síntesis necesaria *á priori* de esas representaciones, á la que llamo unidad sintética primitiva de la apercepcion, bajo la cual están todas las representaciones que se me dan, pero á la cual deben tambien reunirse por medio de una síntesis.

§ 17.

EL PRINCIPIO DE LA UNIDAD SINTÉTICA DE LA APERCEPCION ES EL PRINCIPIO SUPREMO DE TODO USO DEL ENTENDIMIENTO.

El principio supremo de la posibilidad de toda intuicion con relacion á la sensibilidad era segun la estética trascendental el de que toda diversidad de la intuicion está sometida á las condiciones formales de espacio y tiempo. El principio supremo de esta misma posibilidad con relacion al entendimiento es el de que toda la diversidad de la intuicion está sometida á las condiciones de la unidad originariamente sintética de la apercepcion (1). Obedeciendo al primero de estos principios están todas las diversas representaciones de las intuiciones, en tanto que se nos dan, y el segundo, en tanto que sea posible reunirlas en una sola conciencia. Sin esto nada puede pensarse ni conocerse, porque las representaciones dadas, si no tienen por comun á todas el acto de la apercepcion *Yo pienso*, no podrán reunirse en una misma conciencia.

El *entendimiento*, para hablar generalmente, es la fa-

(1) El tiempo y el espacio y todas sus partes son *intuiciones*, por consiguiente, representaciones particulares con la diversidad que ellas en sí contienen. (V. la estética trascendental). No son, pues, simples conceptos por medio de los cuales esté la conciencia de ellos como contenida en muchas representaciones, sino que más bien son éstas las que se contienen en una conciencia sola, estando, por consiguiente, como compuestas en ella; de donde se sigue que la unidad de la conciencia se nos presenta como *sintética*, y sin embargo como primitiva. Esta *particularidad* de las mismas es importante en la aplicacion (V. § 25).

cultad *de conocimientos*. Estos conocimientos consisten en la determinada relacion de representaciones dadas con un objeto. Pero *objeto* es aquello en cuyo concepto se reune la diversidad de una intuicion dada. A más toda reunion de representaciones exige unidad de conciencia en la síntesis de las mismas. La unidad de la conciencia es, pues, lo único que forma la relacion de las representaciones con un objeto; y por tanto, su valor objetivo; esta es la que forma conocimientos de esas representaciones, y en ella descansa, y por tanto es la posibilidad misma del entendimiento.

Es, pues, el principio de la unidad *sintética* originaria de la apercepcion el conocimiento puro del entendimiento, en el cual se funda toda la aplicacion ulterior de éste, siendo al par independiente de todas las condiciones de la intuicion sensible. Así, la simple forma de las intuiciones exteriores, el espacio, no llega á ser un conocimiento; solo da la diversidad de la intuicion *á priori* para un conocimiento posible. Pero para conocer cualquier cosa en el espacio, por ejemplo, una línea, es preciso que yo la *trace*, y por tanto, que efectúe sintéticamente un enlace determinado de la diversidad dada, de tal suerte, que la unidad de esta accion sea al mismo tiempo la unidad de la conciencia (en el concepto de una línea) y que por esto conozca un objeto (un espacio determinado). La unidad sintética de la conciencia es, pues, una condicion objetiva de todo conocimiento, de la cual necesito, no solamente para el conocimiento de un objeto, sino que bajo ella debe estar toda intuicion para que pueda ser esta para mí un *objeto*; porque de otro modo, sin esta síntesis, lo diverso no se reuniria en una misma conciencia.

Esta última proposicion es, como se ha dicho, analí-

tica, aunque haga en verdad de la unidad sintética la condicion de todo pensamiento; en efecto, expresa que todas mis representaciones, dada una intuicion cualquiera, deben sujetarse á la condicion por la cual solamente puedo atribuirlas á un Yo idéntico, y de aquí, unirlas sintéticamente en una sola apercepcion y comprenderlas en la expresion general: *Yo pienso.*

Pero este principio no lo es, sin embargo, para todo entendimiento posible en general, sino exclusivamente para aquel por cuya apercepcion pura no se ha dado aún nada diverso en la representacion: *Yo soy.* Un entendimiento cuya conciencia le diera al mismo tiempo la diversidad de la intuicion, á cuya representacion hiciera existir los objetos de estas representaciones, no necesitaria un acto particular de la síntesis de la diversidad para obtener la unidad de la conciencia como el que exige el entendimiento humano, el cual piensa simplemente, pero carece de poder intuitivo. Mas para el entendimiento humano es indispensable el primer principio, de tal suerte que no puede formarse la menor idea de otro entendimiento posible, ya sea intuitivo por sí mismo, ó ya de un entendimiento que se funde en intuicion sensible; pero que es, sin embargo, de otra especie que el que tiene su principio en el tiempo y en el espacio.

§ 18.

NATURALEZA DE LA UNIDAD OBJETIVA DE LA PROPIA CONCIENCIA.

La *unidad trascendental* de la apercepcion es aquella por medio de la cual todo lo diverso dado en una intui-

cion se reune en un concepto del objeto. Por esto se llama *objetiva* y debe distinguirse de la unidad *subjetiva* de la conciencia, que es una *determinacion del sentido interno*, mediante la cual lo diverso de la intuicion se da empíricamente para reunirse de este modo. Que yo pueda ser consciente *empíricamente* de esos elementos diversos como simultáneos ó como sucesivos pende de circunstancias ó condiciones empíricas. De aquí que la unidad empírica de la conciencia, por la asociacion de las representaciones, se refiera al fenómeno y sea completamente contingente. Por el contrario, la forma pura de la intuicion en el tiempo, simplemente como intuicion en general que contiene diversos elementos dados, está sometida á la unidad primitiva de la conciencia únicamente por la relacion necesaria de la diversidad de la intuicion á un solo *Yo pienso*; y por consiguiente, por la síntesis pura del entendimiento que sirve de fundamento *á priori* á la síntesis empírica. Esa unidad tiene sólo valor objetivo y la unidad empírica de la apercepcion, que no examinamos aquí, no es más que una derivacion hecha de la primera bajo condiciones dadas *in concreto* y solo tiene un valor subjetivo. Usan unos la representacion de cierta palabra con una cosa, otros con otra, y la unidad de la conciencia en lo que es empírico y en relacion á lo que es dado, no tiene un valor universal y necesario.

§ 19.

LA FORMA LÓGICA DE TODOS LOS JUICIOS CONSISTE EN LA UNIDAD OBJETIVA DE LA APERCEPCION DE LOS CONCEPTOS QUE EN ELLOS SE CONTIENEN.

Nunca me ha satisfecho la definicion que los lógicos dan del juicio en general como la representacion de una relacion entre dos conceptos. Sin discutir aquí con ellos lo imperfecto de la definicion, solamente aplicable en todo caso á los juicios categóricos y no á los hipotéticos y disyuntivos (no conteniendo estos últimos relacion entre conceptos, sino entre los juicios mismos), haré notar solamente (sin atender á las inconvenientes consecuencias que este error ha causado á la lógica) (1) que su definicion no determina en qué consiste esa *relacion*. Pero cuando indago suficientemente la relacion de los conocimientos dados en todo juicio, y distingo esa relacion propia del entendimiento de la que se efectúa segun leyes de la imaginacion reproductora (que no tiene más que un valor subjetivo), hallo que el juicio da la manera de traer los conocimientos dados á la unidad *objetiva* de la apercepcion. Tal es, en efecto, la funcion

(1) La extensa teoría de las cuatro figuras silogísticas no concierne más que á los raciocinios categóricos, y aunque, en verdad, no sea más que un arte de sorprender, ocultando las consecuencias inmediatas (*consequenciæ inmediatæ*) bajo las premisas de un raciocinio puro, la apariencia de muchas especies de consecuencias que no hay en la primer figura, no hubiera ganado, sin embargo, gran cosa sino hubiese logrado presentar exclusivamente los juicios categóricos como aquellos á quienes todos los otros deben referirse, lo cual, segun el § 9, es falso.

de la cópula *es* en los juicios, que sirve para distinguir la unidad objetiva de las representaciones dadas de su subjetiva. Siempre esta cópula designa la relacion de esas representaciones con la apercepcion primitiva y su *unidad* necesaria, aunque el juicio sea empírico, y por consiguiente contingentes, como por ejemplo: los cuerpos son pesados. No quiero decir con esto que esas representaciones se relacionan *necesariamente* unas con otras en la intuicion empírica, sino que se relacionan mútuamente en la síntesis de la intuicion, por medio de la *unidad necesaria* de la apercepcion, es decir, segun los principios de la determinacion objetiva de todas las representaciones, por la cual pueden resultar conocimientos, y principios que todos se derivan de de la unidad trascendental de la apercepcion. Así es, como de esta relacion puede nacer *un juicio*, es decir, una relacion que tiene un valor objetivo y que se distingue suficientemente de la relacion de esas mismas representaciones cuyo valor es puramente subjetivo, por ejemplo, segun las leyes de la asociacion. Segun estas últimas, solo podria decir: cuando yo tengo un cuerpo, siento la impresion de su peso; pero no podria decir: el cuerpo es pesado; lo cual equivale á espresar que esas dos representaciones están ligadas con el objeto, ó lo que es lo mismo, que son independientes del estado del sugeto y no están simplemente asociadas en la percepcion (por frecuentemente que se repita).

§. 20.

TODAS LAS INTUICIONES SENSIBLES ESTÁN SUJETAS Á LAS CATEGORÍAS COMO CONDICIONES BAJO LAS CUALES SOLO LO QUE HAY EN ELLAS DE DIVERSO PUEDE REUNIRSE Á LA CONCIENCIA UNA.

La diversidad dada en una intuicion sensible está sujeta necesariamente á la unidad primitiva de la apercepcion, pues solo por ésta es posible la *unidad* de la intuicion (§. 17). Pero el acto del entendimiento por el cual la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones ó conceptos) se somete á una apercepcion en general, es la funcion lógica de los juicios (§. 19). Por consiguiente, toda diversidad, en tanto que se da en una sola intuicion empírica, es *determinada* con relacion á una de las funciones lógicas del juicio, por medio de la cual se lleva esta diversidad á la conciencia una. Mas las *categorías* son esas mismas funciones del juicio, en tanto que la diversidad de una intuicion dada está determinada en relacion con ellas (§. 13). La diversidad de una intuicion dada se halla, pues, sujeta tambien á las categorías necesariamente.

§ 21.

OBSERVACION.

Una diversidad contenida en una intuicion que llamo mia, se representa por la síntesis del entendimiento como pertinente á la unidad necesaria de la conciencia

propia, y esto acontece por medio de la categoría (1). Esta demuestra, pues, que la conciencia empírica de la diversidad dada en una intuicion se halla sujeta á una conciencia pura *á priori*, del mismo modo que una intuicion empírica está sujeta á una intuicion sensible pura, que igualmunte tiene lugar *á priori*. En la proposicion precedente se ha empezado una *deduccion* de los conceptos puros del entendimiento; y como las categorías no se producen más que en el entendimiento, *independientemente de la sensibilidad*, debo hacer abstraccion de la manera segun la cual se ha dado lo diverso en una intuicion empírica, para considerar sólo la unidad que el entendimiento, por medio de las categorías, pone en la intuicion. Ulteriormente (§. 26) se demostrará la manera segun la cual se da la intuicion empírica en la sensibilidad, puesto que la unidad de esta intuicion es la que la categoría prescribe, segun el precedente §. 20, á la diversidad de una intuicion dada en general, y por tanto, el fin de la deduccion no está completamente cumplido hasta que el valor *á priori* de estas categorías se defina en relacion con todos los objetos de nuestro sentido.

Sin embargo, no he podido prescindir en la precedente demostracion de que los elementos diversos de la intuicion deban darse ántes de la síntesis del entendimiento é independientemente de esta síntesis. Pero el *como*, queda aquí indeterminado, porque si quisiera pensar en mí un entendimiento que fuera por sí mismo intuitivo (una especie de entendimiento divino que no

(1) La prueba se funda en la *unidad* representada *de la intuicion*, por la cual un objeto se da y que siempre encierra en sí una síntesis de la diversidad dada en una intuicion y contiene ya la relacion de esta diversidad con la unidad de la apercepcion.

se representase los objetos dados, sino que la representacion misma diera ó produjera al mismo tiempo los objetos), no tendrian las categorías respecto á tal conocimiento significacion alguna. Son solamente las reglas para un entendimiento, cuya total facultad consiste en el pensar, es decir, en la accion de traer la síntesis de una diversidad que por otra parte se le da en intuicion á la unidad de la apercepcion. No conoce, por consiguiente, nada por sí mismo este entendimiento, sino que une y ordena la materia del conocimiento, la intuicion que debe dársele por el objeto. Pretender demostrar por qué nuestro entendimiento no alcanza la unidad de la apercepcion, sino mediante las categorías, segun su número preciso, es tan difícil como explicar por qué tenemos estas funciones del juicio y no otras, ó por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de todas nuestras intuiciones posibles.

§. 22.

LA CATEGORÍA NO TIENE OTRO USO EN EL CONOCIMIENTO DE LAS COSAS QUE SU APLICACION Á LOS OBJETOS DE LA EXPERIENCIA.

Pensar y *conocer* un objeto no es lo mismo. Al conocimiento pertenecen dos partes: primeramente, el concepto por el cual en general se piensa un objeto (la categoría); y despues la intuicion por la cual se ha dado; porque si no pudiera darse al concepto una intuicion correspondiente, el concepto seria un pensamiento en cuanto á la forma, pero sin objeto alguno, y ningun conocimiento seria posible mediante él, pues no habria poder ni habria cosa alguna, que yo sepa, á la cual

pudiera aplicarse mi pensamiento. Mas toda intuicion posible para nosotros es sensible (estética); por consecuencia el pensamiento de un objeto en general no puede llegar á ser en nosotros un conocimiento por medio de un concepto puro del entendimiento, hasta tanto que este concepto se haya relacionado con objetos de los sentidos. La intuicion sensible es pura (Tiempo y Espacio), ó empírica (de aquello que se representa inmediatamente por la sensacion como real en el Espacio y en el Tiempo.) Por la determinacion de la primera podemos adquirir conocimientos *á priori* de los objetos (en las Matemáticas), pero solamente en cuanto á su forma, considerados como fenómenos; mas no queda por esto decidido si puede haber cosas que deban percibirse en esta forma. De aquí se sigue que los conceptos matemáticos no son por sí mismos conocimientos; á no ser que se suponga que existen cosas que solamente pueden presentársenos segun la forma de esta intuicion sensible. Mas *las cosas* se dan solamente *en Tiempo* y *Espacio*, en tanto que son percepciones (representaciones acompañadas de sensacion), y por consiguiente, mediante representacion empírica. Los conceptos puros del entendimiento, áun cuando se apliquen á intuiciones *á priori* (como en las Matemáticas), producen conocimiento sólo cuando éstas intuiciones puras, y por medio de ellas, los conceptos del entendimiento pueden aplicarse á las intuiciones empíricas. Por tanto, las categorías no nos proporcionan conocimiento alguno mediante la intuicion y sí sólo su posible aplicacion á la *intuicion* empírica, es decir, que no sirven más que para la posibilidad del *conocimiento empírico*. Pero este conocimiento se llama *experiencia*. Por lo tanto, las categorías no tienen otro uso en el conocimiento de las cosas, sino solamente en tanto que

estas cosas se consideran como objetos de una experiencia posible.

§. 23.

Es de suma importancia la proposicion precedente; porque determina los límites del uso de los conceptos puros del entendimiento en relacion con los objetos, del mismo modo que la estética trascendental determinó los límites del uso de la forma pura de nuestra intuicion sensible. El Espacio y el Tiempo, como condiciones de posibilidad para que los objetos se nos puedan dar, no tienen valor más que puestos en relacion con los objetos del sentido, y de aquí, únicamente para la experiencia. Más allá de estos límites no representan absolutamente nada; porque solo están en los sentidos, y fuera de ellos no tienen realidad alguna. Los conceptos puros del entendimiento están libres de esta limitacion y se extienden á los objetos de la intuicion en general, sea ó no semejante á la nuestra, con tal que sea sensible y no *intelectual*. Pero esta extension de los conceptos más allá de nuestra intuicion sensible no nos sirve para nada. Son en tal caso conceptos vanos de objetos, ineficaces hasta para juzgar si tales objetos son posibles ó imposibles. Se limitan, pues, á ser simples formas del pensamiento sin realidad objetiva, puesto que no tenemos intuicion alguna á la cual pueda aplicarse la unidad sintética de la apercepcion, que únicamente contienen los conceptos, y pudieran así determinar un objeto. *Nuestra* intuicion empírica y sensible es lo que solamente puede darles sentido y significacion.

Si, pues, se supone como dado un objeto de una in-

tuicion no sensible, puede representarse, sin duda alguna, por todos los predicados que existen ya en la suposicion de que *no existe en él nada de lo que pertenece á la intuicion sensible;* por consiguiente, que no tiene extension ó que no está en el Espacio, que la duracion del mismo no tiene Tiempo, que no hay en él mudauza alguna (consecuencia de las determinaciones en el Tiempo) y así sucesivamente. Pero no constituye propiamente un conocimiento decir lo que *no es* la intuicion de un objeto omitiendo lo que contiene. De este modo no me he representado la posibilidad de un objeto en mi concepto puro del entendimiento, puesto que no he podido darle intuicion que le corresponda, sino que me he limitado á decir que la nuestra no le conviene. Mas lo principal aquí es que las categorías no puedan aplicarse á semejantes cosas, es decir, al concepto de sustancia, que si existe como sugeto, nunca se concibe como simple predicado. La razon de ello es obvia, porque ignoro si puede haber una cosa que corresponda á esta determinacion del pensar, mientras la intuicion empírica no me ofrezca ocasion para su aplicacion. Aún ha de ocuparnos este asunto.

§. 24.

APLICACION DE LAS CATEGORÍAS Á LOS OBJETOS DE LOS SENTIDOS EN GENERAL.

Los conceptos puros intelectuales se relacionan simplememente mediante el entendimiento, con los objetos de la intuicion en general, sin distinguir si ésta es nuestra ó agena, con tal que sea sensible, y precisamente por esto son simples *formas del pensamiento*, me-

diante las cuales no conocemos aún ningun objeto *determinado*. La síntesis ó enlace de la diversidad en estos conceptos se relaciona únicamente con la unidad de la apercepcion y es de este modo el principio de la posibilidad del conocimiento *á priori*, en tanto que éste descansa en el entendimiento y que por tanto, á más de ser trascendental, es tambien puramente intelectual. Mas como existe en nosotros cierta forma *á priori* de la intuicion sensible que descansa en la receptividad de la facultad representativa (la sensibilidad), el entendimiento puede, como espontaneidad, determinar el sentido interior conforme á la unidad sintética de la apercepcion por lá diversidad de las representaciones dadas, y concebir así *á priori* la unidad sintética de la apercepcion de lo que hay de diverso en la *intuicion sensible*, como condicion á la cual necesariamente deben sujetarse todos los objetos de nuestra (humana) intuicion. De este modo, pues, las categorías, como simples formas del pensamiento, reciben una realidad objetiva, es decir, una aplicacion á los objetos que pueden dársenos en la intuicion, pero solo como fenómenos; porque únicamente de ellos podemos tener intuicion *á priori*.

Esta *síntesis* de la diversidad de la intuicion sensible que es posible y necesaria *á priori*, puede llamarse *figurada* (*synthesis speciosa*), para distinguirla de aquella otra que se concebiria por la relacion de la diversidad de una intuicion en general con las simples categorías y que se llama síntesis intelectual (*synthesis intellectualis*); ámbas son trascendentales porque preceden *á priori* y fundan la posibilidad de otros conocimientos *á priori*.

Pero cuando la síntesis figurada se refiere únicamente á la unidad sintética primitiva de la apercepcion, es decir, á esta unidad trascendental que se concibe en las categorías, debe llamarse para su distincion de

la síntesis puramente intelectual, *síntesis trascendental de la imaginacion*. La *imaginacion* es la facultad de representar en la intuicion un objeto *aunque no esté presente*. Mas como toda intuicion nuestra es sensible, la imaginacion pertenece á la *sensibilidad*, á causa de la condicion subjetiva bajo la cual puede dar una intuicion correspondiente á un concepto del entendimiento. Pero, sin embargo, por ser la síntesis una funcion de la espontaneidad (la cual es determinante y no simplemente determinable como el sentido, y puede, por tanto, determinar *á priori* la forma del sentido conforme á la unidad de la apercepcion), es la imaginacion una facultad de determinar *á priori* la sensibilidad, y su síntesis de las intuiciones, y *conforme con las categorías*, debe ser la síntesis trascendental de la *imaginacion*. Es esta síntesis un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad y la primera aplicacion del mismo (al par que el fundamento de todas las otras) á objetos cuya intuicion nos es posible. Esta síntesis, como figurada, se distingue de la síntesis intelectual que se efectúa por el entendimiento solo y sin el auxilio de la imaginacion. En tanto, pues, que la imaginacion es espontaneidad, y la llamo algunas veces imaginacion *productora*, distinguiéndola así de la *reproductora*, cuya síntesis se somete exclusivamente á leyes empíricas, es decir, á las leyes de la asociacion, y la cual, por consiguiente, no auxilia en nada para la explicacion de la posibilidad del conocimiento *á priori*. Por tal razon no pertenece á la Filosofía trascendental, sino á la Psicología.

Es oportuno explicar la paradoja que todos han debido notar en la exposicion de la forma del sentido in-

terno (§. 6); á saber, que el sentido interno nos presenta á nuestra conciencia, no como somos en nosotros mismos, sino como nos aparecemos, porque nos percibimos segun hemos sido *interiormente afectados*; lo cual parece ser contradictorio, porque debiamos considerarnos como pasivos para nosotros mismos. De aquí que fácilmente acontece en los sistemas de psicología identificar el *sentido interno* y la facultad de la *apercepcion* (lo que hemos distinguido cuidadosamente).

Lo que determina al sentido interno es el entendimiento y su facultad originaria de enlazar los elementos diversos de la intuicion, es decir, de componerlos bajo una apercepcion (como el lugar mismo en el cual descansa su posibilidad). Mas como el entendimiento humano no es una facultad de intuicion (y áun cuando se diera en la sensibilidad, no podria, sin embargo, apropiársela para reunir, por decirlo así, la diversidad de *su propia* intuicion) su síntesis, considerada en sí misma es solo la unidad del acto del cual tiene conciencia como tal, hasta sin el auxilio de la sensibilidad, pero por el cual puede determinar interiormente la sensibilidad en relacion á la diversidad que pueda ofrecerle en la forma de su intuicion. Ejercita, pues, el entendimiento en el sugeto pasivo (al cual es una facultad) bajo el nombre de *síntesis trascendental de la imaginacion*, un acto en virtud del cual decimos que el sentido interno se ha afectado. Tienen tan poco de idénticos la apercepcion y su unidad sintética con el sentido interno, que la primera como fuente de todo enlace se refiere, bajo el nombre de categorías, á la diversidad de las *intuiciones en general*, ántes que á toda intuicion sensible de los objetos; mientras que por el contrario, el sentido interno sólo contiene la simple *forma* de la intuicion y no tiene enlace alguno de la diversidad que hay en ella y que

por consiguiente no contiene ninguna intuicion *determinada*. Esta solo es posible mediante la conciencia de la determinacion de este sentido por el acto trascendental de la imaginacion (la influencia sintética del entendimiento sobre el sentido interno), que he llamado síntesis figurada.

Esto es lo que siempre observamos en nosotros. No podemos concebir una línea sin trazarla en el pensamiento, ningun círculo sin describirlo, ni representarnos las tres dimensiones del espacio sin *tirar* de un mismo punto tres líneas perpendiculares entre sí. Tampoco podriamos representarnos el Tiempo sin *tirar* una línea recta (que debe ser la representacion exterior figurada del tiempo), y atender al acto de la síntesis de lo diverso por el cual determinamos sucesivamente al sentido interno y mediante este á la sucesion de esta determinacion que en él tiene lugar. Lo que produce desde luego el concepto de sucesion es el movimiento como acto del sugeto (no como determinacion de un objeto) (1), por consiguiente, la síntesis de la diversidad en el Espacio, cuando hacemos abstraccion de éste para no atender más que al acto por el que determinamos al *sentido interno* segun su forma.

No encuentra, pues, el entendimiento, semejante enlace de lo diverso en el sentido interno, sino que al ser *afectado* por éste le *produce*. ¿De qué manera el yo pienso puede distinguirse del Yo que se percibe (pudien-

(1) El movimiento de un *objeto* en el Espacio no pertenece á una ciencia pura, y por tanto, tampoco pertenece á la geometría; porque no sabemos *á priori*, sino por la experiencia que algo sea movible. Pero el movimiento como *descripcion* de un espacio es un acto puro de la síntesis sucesiva de la diversidad en la intuicion externa en general por la imaginacion productiva y pertenece, no solo á la Geometría, sino tambien á la Filosofía trascendental.

do aún representarme intuiciones de otra especie, al ménos como posibles), sin dejar de ser con éste un solo y mismo sujeto? ¿Cómo puedo decir que *Yo*, como inteligencia y sujeto pensante, me conozco en cuanto objeto *pensado*, ofreciéndome á la intuicion como los demás fenómenos, es decir, no tal como soy ante el entendimiento, sino tal como me aparezco? Tal cuestion ofrece la misma dificultad que la de averiguar cómo puedo yo ser para mí mismo un objeto y tambien un objeto de intuicion y de percepciones internas. Es fácil probar que esto debe ser realmente así, si se reconoce que el Espacio es una forma pura de los fenómenos de los sentidos externos, y que el Tiempo, que no es un objeto de la intuicion externa, sólo es representable bajo la forma de una línea que trazamos, sin cuyo schema no podemos conocer la unidad de su medida. De igual modo tenemos que tomar siempre la determinacion de un período ó de una época para todas las percepciones internas, que la que nos ofrecen de mudable las cosas exteriores; por consecuencia, las deter minaciones del sentido interno deben ordenarse precisamente en cuanto fenómenos en el Tiempo, de la misma manera que ordenamos en el Espacio las determinaciones de los sentidos externos. Si se reconoce, pues, que estos últimos nos dan conocimientos de objetos sólo en cuanto somos afectados exteriormente, es preciso tambien admitir respecto al sentido interno, que solo nos percibimos interiormente mediante ese sentido, segun hemos sido afectados por nosotros mismos, es decir, que por lo que concierne á la intuicion interna, no conocemos nuestro propio sujeto más que como fenómeno, no como cosa en sí (1).

---

(1) No comprendo la dificultad de admitir que el sentido interno es afectado por nosotros mismos. Todo acto de la *atencion* puede proporcionarnos

por consiguiente no contiene ninguna intuicion *determinada*. Esta solo es posible mediante la conciencia de la determinacion de este sentido por el acto trascendental de la imaginacion (la influencia sintética del entendimiento sobre el sentido interno), que he llamado síntesis figurada.

Esto es lo que siempre observamos en nosotros. No podemos concebir una línea sin trazarla en el pensamiento, ningun círculo sin describirlo, ni representarnos las tres dimensiones del espacio sin *tirar* de un mismo punto tres líneas perpendiculares entre sí. Tampoco podriamos representarnos el Tiempo sin *tirar* una línea recta (que debe ser la representacion exterior figurada del tiempo), y atender al acto de la síntesis de lo diverso por el cual determinamos sucesivamente al sentido interno y mediante este á la sucesion de esta determinacion que en él tiene lugar. Lo que produce desde luego el concepto de sucesion es el movimiento como acto del sugeto (no como determinacion de un objeto) (1), por consiguiente, la síntesis de la diversidad en el Espacio, cuando hacemos abstraccion de éste para no atender más que al acto por el que determinamos al *sentido interno* segun su forma.

No encuentra, pues, el entendimiento, semejante enlace de lo diverso en el sentido interno, sino que al ser *afectado* por éste le *produce*. ¿De qué manera el yo pienso puede distinguirse del Yo que se percibe (pudien-

(1) El movimiento de un *objeto* en el Espacio no pertenece á una ciencia pura, y por tanto, tampoco pertenece á la geometría; porque no sabemos á *priori*, sino por la experiencia que algo sea movible. Pero el movimiento como *descripcion* de un espacio es un acto puro de la síntesis sucesiva de la diversidad en la intuicion externa en general por la imaginacion productiva y pertenece, no solo á la Geometría, sino tambien á la Filosofía trascendental.

do aún representarme intuiciones de otra especie, al ménos como posibles), sin dejar de ser con éste un solo y mismo sujeto? ¿Cómo puedo decir que *Yo*, como inteligencia y sujeto pensante, me conozco en cuanto objeto *pensado*, ofreciéndome á la intuicion como los demás fenómenos, es decir, no tal como soy ante el entendimiento, sino tal como me aparezco? Tal cuestion ofrece la misma dificultad que la de averiguar cómo puedo yo ser para mí mismo un objeto y tambien un objeto de intuicion y de percepciones internas. Es fácil probar que esto debe ser realmente así, si se reconoce que el Espacio es una forma pura de los fenómenos de los sentidos externos, y que el Tiempo, que no es un objeto de la intuicion externa, sólo es representable bajo la forma de una línea que trazamos, sin cuyo schema no podemos conocer la unidad de su medida. De igual modo tenemos que tomar siempre la determinacion de un período ó de una época para todas las percepciones internas, que la que nos ofrecen de mudable las cosas exteriores; por consecuencia, las determinaciones del sentido interno deben ordenarse precisamente en cuanto fenómenos en el Tiempo, de la misma manera que ordenamos en el Espacio las determinaciones de los sentidos externos. Si se reconoce, pues, que estos últimos nos dan conocimientos de objetos sólo en cuanto somos afectados exteriormente, es preciso tambien admitir respecto al sentido interno, que solo nos percibimos interiormente mediante ese sentido, segun hemos sido afectados por nosotros mismos, es decir, que por lo que concierne á la intuicion interna, no conocemos nuestro propio sujeto más que como fenómeno, no como cosa en sí (1).

---

(1) No comprendo la dificultad de admitir que el sentido interno es afectado por nosotros mismos. Todo acto de la *atencion* puede proporcionarnos

§. 25.

Al contrario, tengo conciencia de mí mismo en la síntesis trascendental de la diversidad de las representaciones en general, por consecuencia de la unidad sintética primitiva de la percepcion, no como me aparezco, ni tampoco como soy en mí mismo, sino sólo tengo conciencia de *que yo soy*. *Esta representacion es un pensamiento*, no una *intuicion*. Mas como para el conocimiento de nosotros mismos se exige, además del acto de pensar que compone la diversidad de toda intuicion posible en la unidad de la apercepcion, una especie determinada de intuicion que da esta diversidad, mi propia existencia no es en verdad un fenómeno (mucho menos aún una simple apariencia). Ahora bien: la determinacion de mi existencia (1) sólo puede tener lugar segun la forma del sentido interno, y se-

---

un ejemplo. En esta el entendimiento determina siempre al sentido interior conforme al enlace que él conciba para formar una intuicion interna que corresponde á la diversidad contenida en la síntesis del entendimiento. Cada uno puede observar en sí mismo cómo el espíritu es frecuentemente afectado de esta manera.

(1) El *Yo pienso* expresa el acto por el cual determino mi existencia. La existencia está por lo tanto ya dada en él; pero la manera como debo determinar esta existencia, es decir, poner los elementos diversos que la pertenecen, para esto es preciso una intuicion de sí mismo que tiene por fundamento una formada *á priori*, es decir, el Tiempo que es sensible y pertenece á la receptibilidad de lo determinable. Si no tengo, pues, otra intuicion de mí mismo que de lo que hay en mí de *determinante*, de cuya espontaneidad solamente me soy cónscio y que lo dé antes del acto de la *determinacion* de la misma manera que el tiempo da lo determinable, yo no puedo entónces determinar mi existencia como la de un sér espontáneo, sino que solamente me represento la espontaneidad de mi pensar. Es decir, mi acto de determinacion y mi existencia no son nunca determinables más que sensiblemente, ó sea como existencia de un fenómeno. Sin embargo, esta espontaneidad hace que yo me llame *Inteligencia*.

gun la manera particular en que lo diverso que yo enlazo está dado en la intuicion interna, y por consiguiente, no me *conozco* como soy, sino simplemente como ante mí aparezco.

Aunque todas las categorías constituyen el pensamiento de un objeto general por la union de la diversidad en una apercepcion, la conciencia propia no es el conocimiento de sí mismo. Así como para el conocimiento de un objeto diferente de mí, necesito, además del pensamiento de un objeto en general (en la categoría), una intuicion por la cual determino ese concepto general, así tambien para el conocimiento de mí mismo necesito, además de la conciencia de que yo pienso, una intuicion de la diversidad que existe en mí, mediante la cual determino este pensamiento. Yo existo, pues, como Inteligencia que tiene conciencia únicamente de su facultad sintética, pero que en relacion de lo diverso que debe sintetizar, se halla sujeta á una condición restrictiva, llamada sentido íntimo y que no puede hacer perceptible este enlace sino segun las relaciones del Tiempo, las cuales son totalmente extrañas á los conceptos propios del entendimiento. De donde se sigue que esta inteligencia no puede conocerse á sí misma sino como se aparece en una intuicion particular (la cual no puede ser intelectual y dada por el entendimiento mismo) y no como se conoceria si su *intuicion* fuera intelectual.

§. 26.

DEDUCCION TRASCENDENTAL DEL USO EXPERIMENTAL GENERALMENTE POSIBLE DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO.

En la *deduccion metafísica* hemos probado el orígen de las Categorías *a priori* en general, por su perfecta confor

midad con las funciones lógicas generales del pensar; en la *deduccion trascendental*, hemos hecho ver la posibilidad de esas categorías como conocimientos *á priori* de objetos de una intuicion en general (§. 20, 21). Debemos ahora explicar la posibilidad de conocer *á priori*, mediante esas categorías, objetos que no pueden *ofrecerse más que á nuestros sentidos* y conocerlos, no en verdad en la forma de su intuicion, sino en las leyes de su enlace, y como por consecuencia se pueden prescribir leyes á la Naturaleza y en cierto modo hacerlas posibles, porque sin esta explicación no se comprende cómo lo que puede ofrecerse á nuestros sentidos, debe someterse á leyes que nacen *á priori* solo del entendimiento.

Haré notar, en primer lugar, que entiendo por *síntesis de la aprehension* la composicion de la diversidad en una intuicion empírica, por la cual la percepcion, es decir, la conciencia empírica de esta intuicion (como fenómeno) es posible.

Tenemos en las representaciones de Espacio y Tiempo formas *á priori* de la intuicion externa é interna. Con ellas debe siempre conformar la síntesis de la aprehesion de la diversidad del fenómeno, porque sólo puede efectuarse segun estas formas. Pero el Espacio y el Tiempo no son representados simplemente como *formas* de la intuicion sensible, sino como *intuiciones* (que contienen una diversidad); por consiguiente, con la determinacion de la *unidad* de esta diversidad en ellos *á priori* (V. Estética trascendental) (1). Con (no, *en*) esas intuiciones está ya

(1) El Espacio presentado como *objeto* (como realmente es preciso en la Geometría) contiene, además de la simple forma de la intuicion, la *composicion* de la diversidad dada en una representacion intuitiva, segun la forma de la sensibilidad, de tal suerte que la *forma de la intuicion* da únicamente la diversidad y la *intuicion formal* la unidad de la representacion. Yo he esimado en la Estética esta unidad, como perteneciente simplemente á la sen-

dada *á priori* como condicion de la síntesis de toda *aprehension*, la *unidad misma de la síntesis* de la diversidad que se halla en nosotros ó fuera de nosotros, y por consiguiente tambien una *union* (*Verbindung*), con la cual debe conformar todo lo que ha de ser representado determinadamente en el Espacio y en el Tiempo. Esta unidad sintética no puede ser otra que la de la union en una conciencia primitiva de la diversidad de una *intuicion* dada *en general*; pero aplicada, conforme á las categorías, solo á nuestra *intuicion sensible*. Por consecuencia, toda síntesis por la cual la percepcion misma es posible, está sujeta á las categorías, y como la experiencia es un conocimiento por percepciones entrelazadas, las categorías son las condiciones de la posibilidad de la experiencia, y valen por consiguiente *á priori* para todos los objetos empíricos.

Cuando hago, pues, por ejemplo, de la intuicion empírica de una casa, una percepcion por la apercepcion de las diversas partes de la misma, la *unidad necesaria* de Espàcio y de la intuicion sensible exterior en general, me sirve de fundamento, y dibujo, por decir así, la forma de esta casa conforme con la unidad sintética de las diversas partes en el Espacio. Pero esta misma unidad sintética, si hago abstraccion de la forma del Espacio, tiene su lugar en el entendimiento, y es la categoría de la *síntesis de lo homogéneo* en una intuicion en general, es decir, la categoría de *cuantidad*, con la cual debe, por consi-

---

sibilidad, solamente para indicar que precede á todo concepto, aunque en verdad presuponga uña síntesis que no pertenece á los sentidos, pero que hace posible todo concepto de Espacio y Tiempo. Como por esta síntesis (determinando el entendimiento la sensibilidad) son *dados* el Espacio y el Tiempo primeramente como intuiciones, la unidad de esta intuicion *á priori* pertenece al Espacio y al Tiempo y no al concepto del entendimiento (§. 24).

guiente, conformar la síntesis de la aprehension, es decir, la percepcion (1).

Cuando (poniendo otro ejemplo) observo la congelacion del agua, *aprehendo* dos estados (líquido y sólido) que están como tales, respectivamente en una relacion temporal. Pero en el tiempo que yo, como *intuición interna*, pongo por fundamento al fenómeno, me represento necesariamente la unidad sintética de la diversidad, y sin la cual esta relacion no podria ser dada *determinadamente* en una intuicion (respecto á la sucesion). Esta unidad sintética (como condicion *á priori* bajo la cual reuno lo diverso de una *intuicion* en general, y hago abstraccion de la forma constante de mi intuicion interna, del Tiempo) es la categoría de *causa*, mediante la cual determino, aplicándola á la sensibilidad, *todo lo que sucede segun su relacion en general con el Tiempo*. Por lo tanto, la aprehension en tal acontecimiento, por consecuencia, el acontecimiento mismo, se hallan respecto á la posible percepcion, sujetos al concepto de la *relacion de causa y efecto*. Y lo mismo en los otros casos.

Las categorías son conceptos que prescriben *à priori*, leyes á los fenómenos, por consiguiente á la naturaleza, considerada como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*). Ahora se trata de saber como no siendo esas categorías derivadas de la Naturaleza y no regulándose como si fuera su modelo (porque de otro modo serian simplemente empíricas), puede comprenderse que la Naturaleza sea quien se rija por ellas, es decir, ¿cómo

---

(1) De esta manera se prueba que la síntesis de la aprehension, que es empírica, debe conformar necesariamente con la síntesis de la apercepcion, que es intelectual y contenida totalmente *á priori* en la categoría. La union en la diversidad de la intuicion es producida por una sola y misma espontaneidad, llamada allí imaginacion y aquí entendimiento.

pueden determinar *á priori* la union de la diversidad de la Naturaleza sin tomarla de la Naturaleza misma? Hé aquí la solucion de este enigma.

Existe semejanza entre la conformidad de las leyes de los fenómenos en la Naturaleza con el entendimiento y con su forma *á priori* (es decir, con su facultad de *unir* la diversidad en general) y la que los fenómenos mismos tienen con la forma *á priori* de la intuición sensible. Así como las leyes existen relativamente en el sujeto (de quien penden los fenómenos) en tanto que tiene entendimiento, los fenómenos que no son cosas en sí, existen sólo en el mismo sujeto en tanto que tiene sentidos. Las cosas en sí estarian tambien necesariamente sujetas á las leyes aunque no hubiera un entendimiento que las conociera. Pero los fenómenos son únicamente representaciones de cosas que nos son desconocidas en lo que en sí pueden ser. Como simples representaciones, no están sujetas á ninguna otra ley de union que la prescrita por la facultad de unir. La imaginacion es la facultad que enlaza los elementos diversos de la intuicion sensible, la cual depende del entendimiento por la unidad de su síntesis intelectual, y de la sensibilidad por la diversidad de la aprehension. Mas como toda percepcion posible depende de la síntesis de la aprehension, y esta síntesis empírica de la síntesis trascendental, por consiguiente de las categorías, todas las percepciones posibles Y tambien todo lo que puede llegar á la conciencia empírica. es decir, todos los fenómenos de la Naturaleza se hallan, en cuanto á su union, sujetos á las categorías, de las cuales depende la Naturaleza (simplemente considerada como Naturaleza en general) como de la razón primitiva de su legitimidad necesaria (como *natura formaliter spectata*). Pero la facultad del entendimiento puro no puede prescribir *á priori* otras leyes á los fenómenos por simples ca-

tegorias, que las que sirven de fundamento á una *Naturaleza en general*, como legitimidad de los fenómenos en Tiempo y Espacio. Refiriéndose empíricamente á fenómenos determinados, no pueden las leyes particulares proceder solamente de las categorías del entendimiento, no obstante de que todas se hallan sometidas á éstas. Es, pues, necesario que la experiencia intervenga para conocer esas últimas leyes; pero sólo las primeras nos dan *á priori* enseñanza de la experiencia en general y de lo que puede ser conocido como objeto de la misma.

§. 27.

RESULTADO DE ESTA DEDUCCION DE LOS CONCEPTOS DEL ENTENDIMIENTO.

No podemos pensar un objeto sin las categorías; no podemos conocer un objeto pensado sin las intuiciones correspondientes á esos conceptos. Mas todas nuestras intuiciones son sensibles, y el conocimiento, en tanto que el objeto está dado, es empírico. Pero el conocimiento empírico es experiencia. Por consiguiente, no es posible ningun *conocimiento à priori* á no ser el de *objetos* de una experiencia posible (1).

Limitado simplemente á los objetos empíricos, este conocimiento no procede todo él de la experiencia, pues

(1) A fin de no alarmarse precipitadamente con las peligrosas consecuencias de esta proposición, advertiré que las categorías en el *pensar* no están limitadas por las condiciones de nuestra intuicion sensible, sino que tienen un campo ilimitado, y que el *conocimiento* de lo que pensamos ó la determinación del objeto tiene necesidad de la intuicion; pero que faltando ésta, el pensamiento del objeto puede por lo demás tener siempre sus consecuencias verdaderas y útiles en el *uso de la razon* del sujeto; mas como no se trata aquí de la determinación del objeto y por consecuencia del conocimiento, sino también de la del sujeto y de su voluntad, no ha llegado aún el momento de hablar de este.

tanto las intuiciones puras como los conceptos puros del entendimiento, son elementos del conocimiento que están en nosotros *à priori*.

Para concebir la conformidad necesaria de la experiencia con los conceptos de sus objetos, hay que pensar ó que la experiencia posibilita los conceptos, ó los conceptos posibilitan la experiencia. La primera no puede tener lugar respecto á las categorías (ni tampoco á la intuicion pura), porque dichas categorías son conceptos *à priori* y por consecuencia independientes de la experiencia (la afirmacion de su orígen empírico seria una especie de *generatio æquivoca*). Resta, pues, la segunda (que es como un sistema de la *epigénesis* de la razon pura), á saber: que las categorías contienen de parte del entendimiento los principios de la posibilidad de toda experiencia en general. En el capítulo siguiente, donde se tratará del uso trascendental del juicio, se verá cómo posibilitan la experiencia y qué principios de la posibilidad de la misma ofrecen en su aplicacion á los fenómenos.

Es una hipótesis fácil de refutar la que se forma aceptando una vía intermediaria entre las dos que hemos señalado, y diciendo que las categorías no son ni primeros principios *a priori* de nuestro conocimiento, *espontáneamente concebidas*, ni tampoco producidas por la experiencia, sino disposiciones subjetivas para el pensar, que han nacido al mismo tiempo que nuestra existencia y que el autor de nuestro sér ha regulado de tal suerte que su uso conforma exactamente con las leyes de la naturaleza, de las que se forma la experiencia (que seria como una especie de *sistema de preformacion* de la Razon pura). Además de que en esta hipótesis no se ve término á la suposicion de disposiciones predeterminadas para los juicios ulteriores, existe contra ese nuevo medio imaginado un argumento decisivo, y es, que en semejante caso las ca-

tegorías carecerían de la *necesidad*, que esencialmente es inherente en sus conceptos. Porque el concepto de causa, por ejemplo, que manifiesta la necesidad de consecuencia, bajo una condicion supuesta, seria falso si solamente se fundara en una necesidad subjetiva, arbitraria, innata en nosotros, de unir ciertas representaciones empíricas segun una regla de relacion. Yo no podria decir: el efecto está unido con la causa en el objeto (es decir, necesariamente), sino: yo soy de tal naturaleza que no puede concebir esta representacion más que enlazada con otra; esto precisamente es lo que quiere el escéptcio. Porque entónces todo nuestro saber por el pretendido valor objetivo de nuestros juicios, no seria más que una pura apariencia y no faltaria tampoco quien negaria esta necesidad subjetiua (la cual debe ser sentida). Por lo ménos no se podria discutir con nadie de una cosa que dependia únicamente de la organizacion de su sujeto.

RESÚMEN DE ESTA DEDUCCION.

Es la exposicion de los conceptos puros del entendimiento (y con ellos de todo conocimiento teórico *a priori*) como principios de la posibilidad de la experiencia; pero teniendo á ésta como la *determinacion* de los fenómenos en Tiempo y Espacio en *general* y sacándola en fin del principio de la unidad sintética primitiva de la apercepcion, como de la forma del entendimiento en relacion con Espacio y Tiempo, como formas primitivas de la sensibilidad.

Hasta aquí he creido necesaria la division en párrafos, porque nos ocupábamos de conceptos elementales. Mas ahora queremos mostrar el uso de los mismos, y la exposicion podrá proseguirse en una continuada compenetracion sin necesitarse los párrafos.

LIBRO SEGUNDO.

Analítica de los principios.

El plan por el que está construida la Lógica general corresponde exactamente á la division de las facultades superiores del conomiento, á saber: *Entendimiento*, *Juicio* y *Razon*. Trata, pues, esa ciencia, en su analítica, de *Conceptos*, *Juicios* y *Raciocinios*, segun las funciones y órden de esas facultades del espíritu, las que se sobreentienden en general bajo la amplia denominacion de Entendimiento.

Haciendo abstraccion la Lógica puramente formal, de que tratamos aquí, de todo contenido del conocimiento (de si es puro ó empírico) y ocupándose nada más que de la forma del pensar, en general (del conocimiento discursivo), puede comprender tambien en su parte analítica un cánon para la Razon, porque tiene la forma de esta facultad su regla segura, la que se puede ver *a priori*, con sólo descomponer los actos de la Razon en sus momentos y sin menester fijarse en la naturaleza especial del conocimiento que se ha efectuado.

No pasa así con la Lógica trascendental por cuanto se limita á un contenido determinado, á saber: al conocimiento puro *a priori*. Y no podria jamás seguir á la primera en su direccion, puesto que el uso trascendental de la Razon no tiene valor objetivo, no perteneciendo

por consiguiente á la *Lógica de la verdad*, es decir, á la analítica, sino que como *Lógica de la apariencia*, exige, bajo el nombre de *dialéctica trascendental*, un lugar especial en el edificio escolástico.

Así, pues, encuentran el Entendimiento y el Juicio en la Lógica trascendental el cánon de su empleo, el cual tiene un valor objetivo y por consiguiente verdadero. Por eso pertenecen á la parte analítica de esta ciencia. Pero cuando intenta la *Razon* decidir *a priori* algo referente á ciertos objetos, y de extender el conocimiento más allá de los límites de la experiencia posible, entonces es por completo *dialéctica* y sus ilusorias aserciones no se acordan á un cánon como el que debe contener la analítica.

La *analítica* de los *principios* será, pues, sencillamente un cánon para el *Juicio*, porque le enseña aplicar á los fenómenos los conceptos del entendimiento que contienen la condicion de las reglas *a priori*. Hé aquí la razon porque usaré la expresion de *doctrina del juicio*, con lo que se designa más propiamente este estudio, cuyo tema es los principios propios del Entendimiento.

INTRODUCCION.

DEL JUICIO TRASCENDENTAL EN GENERAL.

Definiéndose el Entendimiento en general la facultad de las reglas, el Juicio será la facultad de *subsumar* bajo reglas, es decir, de determinar si una cosa entra ó no bajo una regla dada (*casus datæ legis*). La Lógica general no contiene preceptos para el Juicio ni puede contenerlos, porque como *hace abstraccion de todo contenido del conocimiento*, sólo le incumbe exponer separadamente y por vía de análisis, la simple forma del conocimiento en conceptos, juicios y raciocinios, con lo que establece las reglas formales de todo uso del Entendimiento. Y si quisiera mostrar de un modo general, como se subsuma bajo esas reglas, es decir, decidir si algo entra ó no, se encontraria que ella á su vez sólo podria alcanzarlo por medio de una regla. Mas como esta regla, por cuanto que fuera una regla, exigiria una nueva instruccion por parte del Juicio; se advierte que el entendimiento puede instruirse y formarse por reglas, mientras que el juicio es un don particular que se ejerce pero que no puede apren derse. Asimismo es el juicio lo característico en lo que se llama sentido comun, cuya carencia ninguna escuela puede suplir. A un entendimiento limitado, se le puede procurar un número de reglas é inculcarle ciertos cono-

cimientos, pero es menester que el individuo posea por sí mismo la facultad de servirse cumplidamente, pues si carece de ese don de la naturaleza, no hay regla capaz de evitarle las torpezas que cometa (1). Un médico, un juez ó un publicista pueden tener en su cabeza magníficas reglas patológicas, jurídicas ó políticas, hasta el punto que parezcan tener una ciencia profunda y, sin embargo fallar con la mayor facilidad en la aplicacion de esas reglas, bien porque carezcan del juicio natural (sin carecer de entendimiento) y que si comprenden bien lo general *in abstracto* no pueden determinar cuando un caso está contenido *in concreto*, ó bien porque no están suficientemente ejercitados con ejemplos reales en estos juicios. La gran utilidad de los ejemplos, la única si se quiere, es ejercer el juicio, porque en lo que toca á la exactitud y á la precision de los conocimientos del entendimiento, son más bien funestos. Primeramente es bien raro que llenen de una manera adecuada la condicion de la regla (como *casus in terminis*); además, debilitan generalmente esa tensión necesaria al entendimiento para apercibir las reglas en toda su generalidad é independientemente de las circunstancias particulares de la experiencia, hasta el punto que se acaba por tomar la costumbre de emplearlos antes como fórmulas que como principios. Vienen á ser los ejemplos para el juicio como la muleta para el inválido y de la que no podrá prescindir el que carezca de esa facultad natural.

---

(1) La falta de juicio es lo que propiamente se llama estupidez, defecto para el que no hay remedio. Una cabeza obtusa ó limitada que solo carece del grado conveniente de inteligencia y de conceptos propios, es susceptible de instruccion y aun de erudicion. Pero casi siempre acompaña en estos casos la falta de juicio (*secunda Petri*) y con frecuencia encontramos personas sumamente instruidas que á cada paso descubren esta irreparable falta en sus trabajos.

Mas con la *Lógica trascendental* no sucede que no pueda dar preceptos al juicio como la *Lógica general*; antes bien, parece que su propia funcion es corregir y asegurar el juicio mediante reglas determinadas en el uso del entendimiento puro. Y en verdad, si por dar extension al entendimiento en el campo del conocimiento puro *a priori*, parece que no sólo es inútil volver á la filosofía, sino peligroso, porque á pesar de cuantas tentativas van ya hechas, se ha adelantado muy poco terreno, ó más bien ninguno; en cambio, la filosofía tendrá su valor cuando la tomemos, no como doctrina, sino como crítica, que sirva para prevenir los pasos falsos del juicio (*lapsus judici*) en el uso del poco número de conceptos puros intelectuales que poseemos. En este caso, aunque su utilidad es puramente negativa, se nos presenta la filosofía con toda su penetracion y habilidad de exámen.

Tiene de particular la filosofía trascendental, que al propio tiempo que la regla (ó mejor dicho la condicion general de las reglas) que está dada en el concepto puro del entendimiento, puede tambien indicar *a priori* el caso en que la regla debe aplicarse. La superioridad que tiene por esto sobre todas las demás ciencias instructivas (exceptuadas las matemáticas), estriba en que trata de conceptos que deben referirse *a priori* á sus objetos, y cuyo valor objetivo por consecuencia no puede demostrarse *à posteriori*. Pero al mismo tiempo necesita ella exponer por medio de signos generales y suficientes las condiciones con las que puedan darse objetos en armonía con esos conceptos; los que, de otro modo, no tendrian contenido alguno, y serian por consiguiente puras formas lógicas y no conceptos puros del entendimiento.

Esta *doctrina trascendental del Juicio* contendrá, pues, dos capítulos: el primero tratará de la condicion sensible con la que únicamente es posible emplear los conceptos

puros del entendimiento, es decir, del *schematismo* del entendimiento puro; y el segundo, de los juicios sintéticos que salen *a priori* bajo estas condiciones de los conceptos puros del entendimiento y sirven de fundamento á todos los demás conocimientos *a priori*, es decir, de *principios* del entendimiento puro.

CAPÍTULO PRIMERO

DEL SCHEMATISMO DE LOS CONCEPTOS PUROS DEL ENTENDIMIENTO

En toda subsuncion de un objeto bajo un concepto, la representacion del objeto debe ser de *naturaleza semejante* (1) á la del concepto; es decir, que el concepto debe contener lo que está representado en el objeto que se subsuma. Y eso en verdad es lo que se entiende cuando se dice que un objeto está contenido en un concepto. Así, por ejemplo, el concepto empírico de un plato, tiene algo de semejante con el concepto puramente geométrico de un círculo, puesto que la forma redonda que en el primero se piensa se concibe en el segundo.

Pero los conceptos puros del entendimiento comparados con las intuiciones empíricas (ó sensibles en general), son por completo heterogéneos, desemejantes (2) y no se encuentran nunca en intuicion alguna. ¿Cómo entonces es posible la *subsuncion* de esas intuiciones bajo esos conceptos, y por consiguiente la *aplicacion* de las categorías á los fenómenos, puesto que nadie puede decir que tal categoría, por ejemplo, la causalidad, se percibe por los sentidos y que está contenida en el fenómeno? Esta pre-

---

(1) *Gleichartig.*
(2) *Ganz ungleichartig.*

gunta, tan natural y de suyo tan importante, hace necesaria la doctrina trascendental del juicio, que sirva para explicar cómo *conceptos puros* del *Entendimiento* pueden aplicarse en general á fenómenos. En todas las otras ciencias en donde los conceptos mediante los que el objeto en general se piensa, no son esencialmente distintos de los que representan este objeto *in concreto*, tal como es dado, no es necesario dar ninguna particular explicacion para la aplicacion del concepto al objeto.

Es, pues, evidente que debe existir un tercer término que sea semejante por una parte á la categoría, y por otra al fenómeno, y que haga posible la aplicacion de la categoría al fenómeno. Esta representacion intermediaria será asimismo pura (sin nada empírico), y es menester, sin embargo, que sea por una parte *intelectual* y por otra *sensible*. Ese es el *schema trascendental.*

El concepto del entendimiento contiene la unidad sintética pura de la diversidad en general. El Tiempo, como condicion formal de las representaciones diversas del sentido íntimo y por consiguiente de su enlace, contiene una diversidad representada *a priori* en la intuicion pura. Luego una determinacion trascendental del Tiempo es homogénea, semejante á la *categoría* (que hace la unidad), en cuanto que es *universal* y descansa en una regla *a priori*. Pero por otro lado es homogénea al *fenómeno* en cuanto tambien el Tiempo está comprendido en todas las representaciones empíricas de la diversidad. Será, pues, posible la apiicacion de la categoría á los fenómenos mediante la determinacion trascendental del Tiempo; y esta determinacion, á su vez, hace posible la subsuncion de los fenómenos á la categoría como schema de los conceptos del Entendimiento.

Espero que nadie dudará ya, despues de la deduccion de las categorías sobre la cuestion de saber si el uso de

los conceptos puros del entendimiento es simplemente empírico ó tambien trascendental, es decir, si no se *refieren a priori* más que á fenómenos, como condiciones de una experiencia posible, ó si pueden tambien extenderse á objetos en sí (libres de nuestra relacion particular), como condiciones de la posibilidad en general. Hemos visto, en efecto, que los conceptos son imposibles ó que carecen de sentido si un objeto no se da, bien á esos mismos conceptos ó al ménos á los elementos de que se componen, y que por consiguiente no pueden ser aplicados á cosas en sí (independientemente consideradas de la cuestion de saber si y de qué manera se nos pueden éstas dar). Asmismo hemos visto que el único modo que existe para que los objetos nos sean dados, es por una modificacion de nuestra sensibilidad. Y, por último, hemos visto tambien que los conceptos puros *a priori* deben contener *a priori*, además de la funcion del entendimiento en la categoría, ciertas condiciones formales de la sensibilidad (en especial del sentido interno), condiciones las solas que permiten la aplicacion de las categorías á un objeto cualquiera. Llamaremos á esta condicion formal y pura de la sensibilidad, que limita en su uso al concepto del Entendimiento, el *schema* de ese concepto, y al procedimiento del Entendimiento con esos schemas el *schematismo* del entendimiento puro.

Por sí mismo, el schema no es siempre más que un producto de la imaginacion; pero como la síntesis de ésta no tiene por fin ninguna intuicion particular, sino únicamente la unidad en la determinacion de la sensibilidad, es preciso no confundir el schema con la imágen. Cuando yo coloco cinco puntos seguidos . . . . . hago una imágen del número cinco. Al contrario, cuando pienso un número en general, sea cinco ó ciento, este pensamiento es más bien la representacion de un método que sirve para

representar en una imágen una cantidad (v. gr., mil), conforme á cierto concepto que no es esta misma imágen, lo que además me seria muy difícil de hacerlo si quisiera recorrerlos con los ojos y compararlos con mi concepto. Ahora bien, lo que yo llamo schema de un concepto es la representacion de un procedimiento general de la imaginacion que sirve para dar su imágen á ese concepto.

Y en efecto, nuestros conceptos sensibles puros no tienen por fundamento imágenes de objetos, sino schemas. No hay imágen alguna de un triángulo que pueda nunca adecuarse al concepto de triángulo en general; porque ninguna alcanzaria la generalidad del concepto, el cual se aplica igualmente á todos los triángulos rectángulos, isóceles, etc., y estaria siempre limitada á una parte de esta esfera. Además, el schema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento, y señala una regla de la síntesis de la imaginacion en relacion con figuras puras en el Espacio. Un objeto de la experiencia ó su imágen alcanzan mucho menos que el concepto empírico; pues éste se refiere siempre inmediatamente al schema de la imaginacion como á una regla que sirve á determinar nuestra intuicion conforme á cierto concepto general. El concepto de perro, por ejemplo, designa una regla segun la que mi imaginacion puede representarse de un modo general la figura de un cuadrúpedo, sin limitarse á una figura particular de la experiencia, ni á cualquier imágen posible que *in concreto* pueda representarme. Este schematismo del Entendimiento, relativo á los fenómenos y á su simple forma, es un arte escondido en las profundidades del alma humnana, bien difícil de arrancar á la naturaleza el procedimiento y el secreto. No podemos decir más que la *imágen* es un producto de la facultad empírica de la imaginacion productiva, y que el *schema* de los concep-

tos sensibles (como de figuras en el Espacio) es un producto y en cierto modo un monograma de la imaginacion pura *a priori*, mediante el que y por el cual son sólo posibles las imágenes, y que esas imágenes no se pueden enlazar al concepto más que por medio del schema que designan, si no le estais en ellas mismas perfectamente adecuadas. El schema de un concepto puro del Entendimiento es, por el contrario, algo que no puede reducirse á ninguna imágen; no hay más que la síntesis pura operada segun una regla de unidad, conforme con los conceptos en general y expresada por la categoría. Es un producto trascendental de la imaginacion, que consiste en determinar el sentido interno en general, segun las condiciones de su forma (del Tiempo), en relacion á todas las representaciones, en cuanto deben unirse *a priori* en un concepto conforme á la unidad de la apercepcion.

Sin detenernos en un seco y enojoso análisis de lo que exigen en general los schemas trascendentales de los conceptos puros del Entendimiento, los expondremos mucho mejor segun el órden de las categorías y en su relacion con ellas.

La imágen pura de todas las cuantidades (*quantorum*) para el sentido externo es el Espacio, y la de todos los objetos de los sentidos en general, el Tiempo. Mas el schema puro de la cuantidad (*quantitatis*) (como concepto del Entendimiento, es el *número*) el que es una representacion que comprende la adicion sucesiva de uno á uno (homogéneos entre sí). El número no es, pues, más que la unidad de la síntesis de lo diverso (1) de una intuicion homogénea en general al introducir yo el Tiempo mismo en la aprehension de la intuicion.

En el concepto puro del Entendimiento, una realidad,

(1) Des Mannigfaltigen.

es lo que corresponde á una sensacion en general, por consiguiente, lo que el concepto designa un sér en sí (en el Tiempo). Al contrario, una negacion es lo que el concepto representa un no sér (en el Tiempo). La oposicion entre estos dos puntos consiste en la diferencia del mismo Tiempo, lleno ó vacío. Como el Tiempo no es más que la forma ds la intuicion, por consiguiente de los objetos en tanto que fenómenos, lo que en ellos corresponde á la sensacion es la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (la realidad). Mas toda sensacion tiene un grado ó una cuantidad con los que puede llenar más ó ménos el mismo Tiempo, es decir, el sentido interno, con la misma representacion de un objeto hasta que se reduzca á cero (= 0 = *negatio*). Existe, pues, una relacion y un encadenamiento, ó mejor un pasadizo de la realidad á la negacion, el que hace representable esta realidad como cuantidad. Y el schema de esta realidad, como cuantidad de algo que llena el Tiempo, es precisamente esta continua y uniforme produccion de la realidad en el Tiempo, cuando se desciende cronológicamente de la sensacion que tiene cierto grado hasta su entera desaparicion, ó cuando se asciende sucesivamente de la negacion de la sensacion hasta su cuantidad.

El schema de la substancia es la permanencia de lo real en el Tiempo; es decir, que se representa lo real como un substratum de la determinacion empírica del Tiempo en general, substratum que permanece, mientras que todo lo demás cambia. En él no pasa el Tiempo, sino la existencia de lo mudable. Al Tiempo, pues, que en sí es fijo é inmutable, corresponde en el fenómeno lo inmutable en la existencia; es decir, la substancia. En ésta sola pueden determinarse la sucesion y la simultaneidad de los fenómenos en relacion al Tiempo.

El schema de la causa y de la causalidad de una cosa

en general, es lo real, que una vez puesto, necesariamente está siempre seguido de alguna otra cosa. Consiste, pues, en la sucesion de la diversidad en tanto que está sujeta á una regla.

El schema de la reciprocidad ó de la mútua causalidad de substancias en relacion con sus accidentes, es la simultaneidad de las determinaciones de una con las de otra, segun una regla general.

El schema de la posibilidad, es la conformidad de la síntesis de diferentes representaciones con las condiciones del Tiempo en general, por ejemplo, que lo contrario no puede existir al mismo tiempo en una cosa, sino sucesivamente. Por consiguiente, la determinacion de la representacion de una cosa en un tiempo dado.

El schema de la realidad es la existencia en un tiempo determinado.

El schema de la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo.

En todo esto se ve, pues, lo que contiene y representa el schema de cada categoría: el de la cuantidad, la produccion (la síntesis) del Tiempo mismo en la aprehension sucesiva de un objeto; el de la cualidad, la síntesis de la sensacion (de la percepcion) con la representacion del Tiempo ú ocupacion del Tiempo; el de la relacion, el enlace que une las percepciones en todo tiempo (es decir, segun una regla de la determinacion del Tiempo); por último, el schema de la modalidad y de sus categorías, el Tiempo mismo, como el correlativo (1) de la determinacion de un objeto, para ver cómo y si este objeto pertenece al Tiempo. Los schemas no son, pues, más que *determinaciones a priori del Tiempo* hechas reglas, y que, segun el órden de las categorías, tienen por objeto, la *série del*

---

(1) *Das Correlatum.*

Tiempo, el *contenido del Tiempo*, el *órden del Tiempo*, y en fin, el *conjunto del Tiempo* en relacion á todas las cosas posibles.

De todo esto resulta que el schematismo del entendimiento, por la síntesis trascendental de la imaginacion, tiende úuicamente á la unidad de los elementos diversos de la intuicion en el sentido interno, y asimismo, aunque indirectamente, á la unidad de la apercepcion, por ser funcion que corresponde al sentido interno (á su receptividad). Los schemas de los conceptos puros del Entendimiento son, pues, las solas y verdaderas condiciones por las que pueden esos conceptos ponerse en relacion con objetos y darles, por consiguiente, una *significacion*. De suerte que se ve, que en definitiva, las categorías sólo tienen posible un uso empírico, porque únicamente sirven para someter los fenómenos á las reglas generales de la síntesis por medio de principios de una unidad necesaria *a priori* (á causa de la union necesaria de toda conciencia en una sola apercepcion primitiva), y hacer así los fenómenos susceptibles de un enlace universal en una experiencia.

Mas todos nuestros conocimientos radican en este conjunto de toda experiencia posible y la verdad trascendental que precede á la empírica, y la posibilita en la relacion general del espíritu con esa experiencia.

Al propio tiempo es evidente que si los schemas de la sensibilidad realizan primero las categorías, tambien las limitan, es decir, las reducen á condiciones que están fuera del Entendimiento (es decir, en la sensibilidad). Así, pues, propiamente dicho, es el schema nada mas que el fenómeno ó el concepto sensible de un objeto, en conformidad con la categoría. NUMERUS *est quantitatis phænomenon*, SENSATIO *realitas phænomenon*, CONSTANS *et perdurabile rerum substantia phænomenon*, ÆTERNITAS, NE-

CESSITAS *phænomena*, etc., etc. Si quitamos, pues, una condicion restrictiva, en el hecho extendemos, á lo que parece, el concepto antes limitado. Consideradas las categorías en su sentido puro é independientemente de las condiciones de la sensibilidad, valdrían entonces para los objetos en general *tal como son*, mientras que sus schemas sólo los representan *como nos aparecen*. Tendrian, por consiguiente, las categorías un valor independiente de todo schema y de muchísima más extension. Es verdad, sin embargo, que los conceptos puros del Entendimiento conservan siempre cierto sentido, aun después de que se ha hecho abstraccion de toda condicion sensible, pero es un sentido meramente lógico: el de la simple unidad de las representaciones; mas representaciones sin objeto dado, por lo que esos conceptos carecen de significacion, puesto que no tienen objeto á que referirse. La substancia, por ejemplo, separada de la determinacion sensible de la permanencia, no significa más que una cosa que puede concebirse como siendo sugeto (sin ser el predicado de otra cosa). Pero yo nada puedo hacer con esa representacion, porque no me dice las determinaciones que debe tener la cosa para alcanzar el título de primer sugeto. Por consiguiente, las categorías sin schemas, son nada más que funciones del Entendimiento relativas á los conceptos y que no representan ningun objeto. Su significacion les viene de la sensibilidad que realiza el Entendimiento, á la par que le limita.

CAPÍTULO II.

SISTEMA DE TODOS LOS PRINCIPIOS DEL ENTENDIMIENTO PURO.

En el capítulo precedente hemos examinado la facultad trascendental de juzgar sólo bajo el punto de vista de las condiciones generales necesarias para la aplicacion de los conceptos puros del Entendimiento á los juicios sintéticos. Ahora trataremos de exponer en un órden sistemático los juicios que el Entendimiento realmente forma *a priori* bajo esta reserva crítica. Nuestra tabla de categorías ha de darnos infaliblemente para esto un guía natural y seguro. En efecto, precisamente la relacion de esas categorías con la experiencia posible es la que debe constituir *a priori* todos los conceptos puros del Entendimiento, y por consiguiente su relacion con la sensibilidad en general, la que hará conocer íntegramente y en la forma de un sistema todos los principios trascendentales del uso del Entendimiento.

Los principios *a priori* llevan ese nombre, no sólo porque sirven de fundamento á otros juicios, sino tambien porque á su vez están fundados en conocimientos más elevados y más generales. Esta propiedad no les dispensa siempre, sin embargo, de una prueba. Porque aunque esta prueba no pueda establecerse ya más objetivamente, y sirva más bien de fundamento á todo conocimiento de su objeto, eso no impide que no sea posible y hasta tambien necesario sacarla de las fuentes subjetivas que posibilitan el conocimiento de un objeto en general. De otra suerte, se expone el principio á la grave sospecha de ser una mera afirmacion subrepticia.

Además, nos limitaremos simplemente á los principios que se refieren á las categorías. Prescindiremos, pues, en el campo de nuestra investigacion de los principios de la Estética trascendental, segun los que, Tiempo y Espacio son las condiciones de la posibilidad de las cosas como fenómenos, y asimismo, de la restriccion de esos principios, de que no pueden aplicarse á cosas en sí. Tampoco forman parte de este sistema los principios matemáticos, porque proceden de la intuicion y no de conceptos puros del Entendimiento. Mas como son, sin embargo, juicios sintéticos *a priori*, aquí tendrá un sitio necesariamente su posibilidad; no en verdad para demostrar su exactitud ni certeza apodíctica, lo que no es menester, sino únicamente para hacer comprender y deducir la posibilidad de esta clase de conocimientos evidentes *a priori*.

Hablaremos tambien del principio de los juicios analíticos en oposicion á los juicios sintéticos, que es de los que propiamente tenemos que ocuparnos, porque oponiéndolos de esta suerte unos á otros nos libramos de equívocos en la teoría de los últimos, y haremos más visible su propia naturaleza.

SECCION PRIMERA.

DEL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS ANALÍTICOS.

La condicion universal, aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios en general, sea el que se quiera el contenido de nuestro conocimiento y la manera que esté en relacion con el objeto, es que no se contradigan á sí mismos; si así no es, son de suyo nulos (áun independientemente del objeto). Puede tambien suceder que aunque nuestro juicio no contenga ninguna contradiccion

que una sin embargo los conceptos de un modo contrario al objeto ó que no se base en fundamentos *a priori* ó *a posteriori*, y por consiguiente que sea falso ó esté mal fundado, sin contener, sin embargo, una contradiccion interior.

Este principio, pues, por el que un predicado está en contradiccion con una cosa que no le conviene, se llama el principio de contradiccion. Es este un criterio universal de verdad, aunque meramente negativo, por lo que pertenece exclusivamente á la Lógica, puesto que se aplica á los conocimientos considerados nada más que como conocimientos en general é independientemente de su contenido, limitándose á declarar que la contradiccion los destruye por completo.

Se puede hacer de él, sin embargo, un uso positivo; es decir, no sólo para rechazar el error (en cuanto se funde en una contradiccion), sino tambien para conocer la verdad. Porque si el *juicio es analítico*, sea afirmativo ó negativo, siempre se podrá conocer perfectamente la verdad por medio del principio de contradiccion. En efecto, lo contrario de lo que ya está contenido como concepto ó de lo que ya es concebido en el conocimiento del objeto, será siempre negado con razon, y necesariamente se afirma ese concepto, porque lo contrario á ese concepto estaría en contradiccion con el objeto.

Debemos, pues, dar valor al *principio de contradiccion* de principio universal y muy suficiente para todo *conocimiento analítico;* mas hasta ahí nada más llega su uso como criterio suficiente de verdad. Este principio es la condicion *sine qua non* de nuestros conocimientos, porque ninguno le puede ser contrario sin destruirse; pero no el principio determinante de la verdad de nuestro conocimiento. Aquí ahora tenemos sólo propiamente que ocuparnos en la parte sintética de nuestro conocimiento, y cuidaremos ciertamente de no obrar en contra de ese in-

violable principio; pero nada hemos de esperar de él que nos sirva de luz para la verdad en esta clase de conocimientos.

Existe, sin embargo, una fórmula de ese principio célebre, pero puramente formal y sin contenido, que contiene una síntesis que indebida y é innecesariamente ha pasado con el mismo principio. La fórmula es esta: Es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo. Además de ponerse aquí la certeza apodíctica (por la palabra *imposible*) de un modo supérfluo, porque ella misma se sobreentiende por la proposicion, está ésta afectada por la condicion del Tiempo. Dice esto: una cosa = A, que es algo = B, no puede al propio tiempo ser *no* B. Pero esto no quita para que sucesivamente pueda ser ambas cosas (B lo mismo que *no* B). Por ejemplo, un hombre que es jóven no puede ser viejo al mismo tiempo; pero el mismo hombre puede muy bien ser jóven en un tiempo y en otro no jóven; es decir, viejo. Mas el principio de contradiccion, como principio puramente lógico, no debe reducir sus asertos á las relaciones de tiempo, luego la tal fórmula es por completo contraria á su fin. La confusion proviene de que, despues de haber separado un predicado de una cosa, del concepto de esta cosa, se une en seguida á ese predicado su contrario; lo que no da nunca una contradiccion con el sujeto, sino únicamente con el predicado, que le ha sido unido sintéticamente, y contradiccion además que no tiene lugar sino cuando se ponen el primer y segundo predicado en el mismo tiempo. Si yo digo: un hombre que es ignorante no es instruido, tengo que añadir la condicion: *al mismo tiempo;* porque el ignorante en un tiempo puede ser instruido en otro. Pero si yo digo: ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion entonces es analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye aquí el concepto del sujeto y resulta in-

mediatamente esta proposicion negativa del principio de contradiccion, sin ser necesario añadir la condicion *al mismo tiempo*. Esta es tambien la razon por que cómo antes he cambiado la fórmula de ese principio, de suerte que el carácter analítico de la proposicion se encuentre claramente expuesto.

SECCION SEGUNDA.

DEL PRINCIPIO SUPREMO DE TODOS LOS JUICIOS SINTÉTICOS.

La explicacion de la posibilidad de los juicios sintéticos en general es un problema con el que nada tiene que ver la lógica general, ni necesita siquiera conocer el nombre. No así en la lógica trascendental, donde su asunto más importante, y hasta puede decirse el único, consiste en investigar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, sus condiciones y extension de su valor. Porque sólo despues de haber llenado este cometido es cuando está en disposicion de cumplir su fin, que consiste en determinar la extension y los límites del entendimiento puro.

En los juicios analíticos no me es necesario salir del concepto dado para decir algo sobre ese concepto. Si el juicio es afirmativo, no hago más que añadir al concepto lo que en él estaba ya pensado. Si es negativo, excluir del concepto su contrario. Mas en los juicios sintéticos es menester que yo salga del concepto dado para considerar su relación con otra cosa de lo que en él se pensaba; por consiguiente, esa relacion no es nunca una relacion de identidad ni de contradiccion, y por lo que, en sí mismo, no puede el juicio presentar ni error ni verdad.

Admitiéndose, pues, que es necesario salir de un concepto dado para compararlo sintéticamente con otro, debe

tambien admitirse un tercer término en que pueda tener lugar la síntesis de los dos conceptos. ¿Cuál es ese tercer término, que es como el medio de todos los juicios sintéticos? No puede ser más que un conjunto en el que estén comprendidas todas nuestras representaciones; es decir, el sentido interno y su forma *a priori*, el Tiempo. La síntesis de las representaciones radica en la imaginacion; pero su unidad sintética (que el juicio exige), está fundada en la unidad de la apercepcion. Aquí, pues, es menester buscar la posibilidad de los juicios sintéticos, y como tambien esos tres términos contienen fuentes de representaciones *a priori*, la posibilidad de juicios sintéticos *a priori;* y serán tambien necesarios por esos principios cuando sea menester un conocimiento de los objetos que se funde únicamente en la síntesis de las representaciones.

Para que un conocimiento pueda tener una realidad objetiva, es decir, referirse á un objeto, encontrando su valor y significacion, es necesario que el objeto se pueda dar de alguna manera. Sin esto son vanos los conceptos, y cualquier cosa que así se conciba es como si nada se hubiera hecho: es un simple jugar con representaciones. Dar un objeto, si éste á su vez no se piensa mediatamente, sino representado inmediatamente en la intuicion, no es más sencillamente que relacionar su representacion con la experiencia (real ó posible). Espacio y Tiempo son seguramente conceptos puros de todo elemento empírico, y por tanto representados *a priori* en el espíritu; pero así y todo carecerian de todo valor objetivo y significacion, si su aplicacion no fuera necesaria en los objetos de la experiencia. Su misma representacion no es más que un schema que se refiere siempre á la imaginacion productiva, la que provoca los objetos de la experiencia, sin los que no tendrian significacion alguna. Y asimismo con todos los conceptos sin distincion.

Es, pues, la *posibilidad de la experiencia* lo que da realidad objetiva á todos nuestros conocimientos *a priori*. Mas la experiencia descansa en la unidad sintética de los fenómenos, es decir, en una síntesis del objeto de los fenómenos en general, y segun conceptos, síntesis sin la que la experiencia ni un conocimiento seria, sino como una rapsodia de percepciones sin enlace entre sí, segun las reglas de una conciencia única (posible), y no se prestarian por consiguiente á la unidad trascendental y necesaria de la apercepcion. Tiene, pues, la experiencia por fundamento principios que determinan su forma *a priori*, es decir, reglas generales que constituyen la unidad en la síntesis de los fenómenos, reglas que pueden siempre demostrarse su realidad objetiva y posibilidad en la experiencia, como condiciones necesarias. Pero fuera de esto, son absolutamente imposibles las proposiciones sintéticas *a priori*, porque carecen de un tercer término, es decir, de un objeto puro en el que la unidad sintética de sus conceptos pueda establecer su realidad objetiva.

Y aunque del Espacio en general y de las figuras que en él la imaginacion productiva describe, conozcamos *a priori* bastantes cosas por medio de juicios sintéticos, sin necesitar para ello realmente de la experiencia, este conocimiento no seria más que una vana quimera si el Espacio no se aceptara como condicion de fenómenos, que son los que constituyen la materia de la experiencia externa. Los juicios sintéticos puros, pues, se refieren, aunque sólo de un modo mediato, á la experiencia posible, ó mejor aún, á su propia posibilidad, y ahí únicamente fundan el valor objetivo de su síntesis.

Siendo, pues, la experiencia, como síntesis empírica, en su posibilidad el único modo de conocimiento que da realidad á toda otra síntesis, ésta, como conocimiento *a priori*, no tiene verdad (no conforma con el objeto) sino

en cuanto no contiene más que lo que es necesario á la unidad sintética de la experiencia en general.

El principio supremo de todos los juicios sintéticos es, pues, que todo objeto está sometido á las condiciones necesarias de la unidad sintética de la diversidad de la intuicion en una experiencia posible.

Así, son posibles los juicios sintéticos *a priori* cuando referimos las condiciones formales de la intuicion *a priori*, la síntesis de la imaginacion y su unidad necesaria en una apercepcion trascendental, á un conocimiento experimental posible en general, y que decimos: las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso es que tienen un valor objetivo en un juicio sintético *a priori*.

SECCION TERCERA.

REPRESENTACION SISTEMÁTICA DE TODOS LOS PRINCIPIOS SINTÉTICOS DEL ENTENDIMIENTO PURO.

Si existen en general principios, es únicamente por obra del Entendimiento puro, el que no es sólo la facultad de concebir reglas en relacion con lo que sucede, sino tambien la fuente misma de los principios, á los que todo (lo que sólo se nos puede presentar como objeto) está necesariamente sometido, porque sin ellos, no podriamos nunca aplicar á los fenómenos el conocimiento de su objeto correspondiente. Cuando se considera á las mismas leyes de la Naturaleza como principios del uso empírico del Entendimiento, implican entonces un carácter de necesidad, y por consiguiente la presuncion al ménos de que están determinadas por principios que valen *a priori*, y anteriores á toda experiencia. Pero todas las leyes de la

Naturaleza sin distincion están sujetas á principios superiores del Entendimiento, puesto que no son más que sus aplicaciones á casos particulares del fenómeno. Estos principios, por consecuencia, son los solos que dan la regla y en cierto modo el exponente de una regla en general, á la vez que la experiencia el caso que se ha de someter á la regla.

No hay, pues, motivo para temer aquí, que principios simplemente empíricos se tomen por principios del Entendimiento puro ó vice-versa; porque la necesidad intelectual ontológica, que distingue á los principios del entendimiento puro y cuya falta es bien fácil advertir en todos los principios empíricos, por generales que sean, puede siempre evitar esa confusion. Hay, sin embargo, principios puros *a priori*, que propiamente no puedo atribuir al Entendimiento puro, porque no proceden de conceptos puros, sino de intuiciones puras (aunque por mediacion del Entendimiento), cuando el Entendimiento es facultad de conceptos. En este caso se encuentran los principios de las matemáticas; su aplicacion, sin embargo, á la experiencia, y por consiguiente, su valor objetivo y hasta la posibilidad misma del conocimiento sintético *a priori* de esos principios (su deduccion), descansan siempre en el Entendimiento puro.

No pondré, pues, entre mis principios á los de las matemáticas, sino aquellos en los que se funda su posibilidad y su valor objetivo *a priori*, y que, por consiguiente, deben ser considerados como los principios de esos principios, porque proceden de los *conceptos* á la intuicion, y no de la *intuicion* á los conceptos.

En la aplicacion de los conceptos puros del Entendimiento á la experiencia posible, tiene su síntesis un uso *matemático* ó *dinámico*, porque se refiere simplemente en parte á la *intuicion* y en parte á la *existencia* de un fenó-

meno en general. Mas las condiciones *a priori* de la intuicion son absolutamente necesarias en relacion á una experiencia posible, mientras que las de la existencia de objetos de una intuicion empírica posible son por sí mismas contingentes. Los principios del uso matemático serán, pues, absolutamente necesarios; es decir, apodícticos, mientras que los del uso dinámico sólo tendrán el carácter de necesidad *a priori*, bajo la condicion de un pensamiento empírico en la experiencia, por consiguiente nada más que de un modo mediato é indirecto. No tendrán, pues, éstos, la evidencia inmediata que es peculiar á los primeros (sin perjuicio, sin embargo, de su certeza en relacion con la experiencia en general). Todo esto ha de ser comprendido mucho mejor al final de este sistema de principios.

La tabla de las categorías nos da naturalmente el plan de la de los principios, pues no son los principios más que las reglas del uso objetivo de las categorías. Todos los principios del Entendimiento son, pues:

1
AXIOMAS
DE
LA INTUICION.

2
ANTICIPACIONES
DE
LA PERCEPCION.

3
ANALOGÍAS
DE
LA EXPERIENCIA.

4
POSTULADOS
DEL
PENSAMIENTO EMPÍRICO EN GENERAL.

He elegido con toda intencion estas denominaciones para que sobresalgan las diferencias que tienen en cuan-

to á la evidencia y á la práctica de esos principios. Despues se advertirá que en cuanto á la evidencia y á la determinacion *a priori* de los fenómenos segun las categorías de *cuantidad* y *cualidad* (atendiendo sólo á la forma de esos fenómenos), que los principios de estas categorías difieren considerablemente de los de las otras dos; pues los primeros tienen sólo una certeza intuitiva y los segundos simplemente discursiva, por más que unos y otros tengan una certeza perfecta. Por esto llamo á los primeros principios *matemáticos* y á los segundos *dinámicos* (1). Es de advertir, que no atiendo aquí más á los principios de las matemáticas en un caso que á los de la dinámica general (física) en el otro, sino única y exclusivamente á los del Entendimiento puro en su relacion con el sentido interno (sin distincion de las representaciones que en él se dan). Al llamarlos así lo hago más en virtud de su aplicacion que en el de su contenido, y emprendo ahora su exámen segun el órden mismo en que la tabla los presenta.

---

(1) *Toda union (conjunctio)* ó es una composicion *(compositio)*, ó una *conexion (nexus)*. Lo primero es una síntesis de elementos diversos que no se pertenecen *necesariamente unos á otros*, como por ejemplo: los dos triángulos en que un cuadrado se descompone cortado por una diagonal, no se pertenecen necesariamente uno á otro. Asi es la síntesis de lo *homogéneo* en todo lo que puede ser examinado matemáticamente (síntesis que á su vez puede dividirse en síntesis de *agregacion* y síntesis de *coalicion*, segun se refiera á cuantidades extensivas ó á intensivas). La segunda union *(nexus)* es la síntesis de elementos diversos que *necesariamente* se pertenecen *unos á otros*, como por ejemplo, el accidente en relacion con la substancia, ó el efecto y la causa, y que, por consiguiente, aunque heterogéneos, se representan como enlazados *á priori*. Y llamo á esta union *dinámica*, porque no es arbitraria, puesto que concierne á la union de la *existencia* de la diversidad. Union esta que puede á su vez dividirse en union *física* de fenómenos entre sí y en union *metafísica*, cuyas síntesis se representan en la facultad de conocer *á priori* (*).

(*) Esta nota fué puesta en la segunda edicion.—(*N. del T.*)

I.

AXIOMAS DE LA INTUICION.

PRINCIPIO: *Todas las intuiciones son cuantidades extensivas* (1).

Todos los fenómenos tienen, en cuanto á su forma, una intuicion en el Espacio y en el Tiempo, la que les sirve á todos de fundamento *a priori*. No pueden, pues, ser aprehendidos, es decir, recibidos en la conciencia empírica sino por medio de la síntesis de lo diverso, por la que se producen las representaciones de un Espacio ó de un Tiempo determinados; es decir, por la composicion de sus elementos homogéneos y por la conciencia de la unidad sintética de estos elementos diversos (homogéneos). Mas la conciencia de la diversidad homogénea en la intuicion en general, en cuanto que la representacion de un objeto sólo así es posible, consiste en el concepto de una *cuantidad (quanti)*. Por consiguiente, la misma percepcion de un objeto como fenómeno, no es posible más que por esa misma unidad sintética de lo diverso en la intuicion sensible, unidad por la que, la de la composicion de lo homogéneo diverso se concibe en el concepto de una *cuantidad;* es decir, que los fenómenos son todos cuantidades, y mejor *cuantidades extensivas,* porque

(1) La primera edicion decia: *Principio del Entendimiento puro*. Todos los fenómenos son, por su intuicion, cuantidades *extensivas*.

(*N. del T.*)

son representados necesariamente como intuiciones en el Espacio ó en el Tiempo, mediante esta misma síntesis por la que se determinan en general Espacio y Tiempo (1).

Llamo cuantidad extensiva aquella en que la representacion de las partes hace posible la del todo (la que necesariamente precede). No puedo representarme una línea, por pequeña que sea, sin trazarla en el pensamiento; es decir, sin reproducir sucesivamente todas las partes de un punto á otro, y sin hacer con esto plástica la intuicion. Lo mismo sucede con cualquier parte del Tiempo, por pequeña que sea. Yo no puedo concebirla sino por medio de una progresion sucesiva que va de un momento al otro, y de la adicion de todas estas partes de Tiempo, resultará luego una cuantidad de Tiempo determinada. Como la intuicion pura en todos los fenómenos es ó Espacio ó Tiempo, todo fenómeno, en tanto que intuicion, es una cuantidad extensiva, porque no puede conocérsele sino por medio de una síntesis sucesiva (de parte á otra) que la aprehension verifica. Todos los fenómenos, pues, son primeramente percibidos como agregados (como multitud de partes dadas ya antes.) Lo cual no sucede siempre en todas las clases de cuantidades, sino únicamente en las que nos representamos y aprehendemos como *extensivas*.

Aquí, en esta síntesis sucesiva de la imaginacion productiva en la creacion de figuras, es que se fundan las Matemáticas de la extension (la Geometría) con sus axiomas, que expresan las condiciones de la intuicion sensible *a priori*, que son las únicas que posibilitan el schema de un concepto puro de la intuicion exterior, como por

---

(1) Todo este párrafo está sólo en la segunda edicion.
(*N. del T.*)

ejemplo, que entre dos puntos no cabe más que una sola línea recta posible, ó que dos líneas rectas no contienen un espacio, etc.. Son estos axiomas, que no se refieren propiamente más que á de *quanta* como tales.

En cuanto á la cuantidad *(quantitas)*, es decir, á la cuestion de saber cuál es el tamaño de una cosa, sobre esto no hay axiomas en el verdadero sentido de la pala bra, por más que muchas de estas proposiciones sean sintética é inmediatamente ciertas *(indemostrabilia)*. Porque, que el par añadido al par ó quitado del par, dé el par, son esas proposiciones analíticas, puesto que tengo conciencia inmediatamente de la identidad de la produccion de una cuantidad con la otra. Los axiomas, al contrario, deben de ser principios sintéticos *a priori*. Las proposiciones evidentes que expresan las relaciones numéricas, son seguramente sintéticas, pero no son generales, como las de la Geometría, por lo que no merecen el nombre de axiomas, sino só'o el de fórmulas numéricas. La proposicion que $7 + 5 = 12$ no es en modo alguno analítica. Porque yo no pienso 12 ni en la representacion de 7 ni en la de 5, ni en las de la union de estos dos números (aquí no se trata de si 12 es concebido en la *adicion* de los dos números; pues en toda proposicion analítica se trata sólo de saber si yo pienso realmente el predicado en la representacion del sujeto). Mas aunque esta proposicion es sintética, no es, sin embargo, más que particular. En cuanto que aquí sólo consideramos la síntesis de las cuantidades homogéneas (de las unidades), ésta sólo de una manera puede realizarse, por más que después sea el *uso* de estos números general. Cuando digo: un triángulo se construye con tres líneas, en que dos juntas pueden ser mayores que la tercera; no hay en ello más que una pura funcion de la imaginacion productiva, que puede trazar líneas más ó ménos grandes y hacerlas al mis-

mo reconcentrar, formando toda clase de ángulos. El número 7, al contrario, no es posible más que de una sola manera, y asimismo el 12, producido por la síntesis del primero con 5. Tales proposiciones, pues, no pueden llamarse axiomas (pues si no habria un número infinito), sino fórmulas numéricas.

Ese principio trascendental de la ciencia matemática de los fenómenos extiende considerablemente nuestro conocimiento *a priori*; porque sólo por él pueden las matemáticas puras aplicarse con toda su precision á los objetos de la experiencia, y sin él no sólo no seria evidente por sí misma su aplicacion, sino que tambien da pié á ciertas contradicciones. Los fenómenos no son cosas en sí. La intuicion empírica es posible sólo por la intuicion pura (de Tiempo y Espacio); por lo que, lo que de ésta dice la Geometría se afirma tambien para la otra. No puede ponerse el pretexto de que los objetos de los sentidos no deben conformarse á las leyes de la construccion en el Espacio (por ejemplo, á la infinita divisibilidad de las lineas ó de los ángulos); porque así se negaria al mismo tiempo todo valor objetivo al Espacio y con él á todas las Matemáticas, y no se sabria ya por qué ni hasta qué punto son éstas aplicables á los fenómenos. La síntesis de Espacios y Tiempos es lo que hace posible, como formas esenciales de toda intuicion, la aprehension del fenómeno, y por consiguiente toda experiencia externa, y por consiguiente tambien todo conocimiento de objetos de la experiencia. Y todo lo que prueben las Matemáticas en su aplicacion pura á esta síntesis vale tambien necesariamente para la experiencia. Toda la objecion que en contra se hacen no son más que argucias de una razon poco ilustrada que erróneamente cree que puede librar á los objetos de los sentidos de la condicion formal de nuestra sensibilidad y que los representa como objetos en sí

dados al Entendimiento, aunque no son más que fenómenos. Si así fuera, nada de ellos podria seguramente ser conocido *a priori*; y por consecuencia, mediante los conceptos puros del Espacio y la Ciencia que los determina, la Geometría misma, seria imposible.

II.

ANTICIPACIONES DE LA PERCEPCION.

PRINCIPIO: *En todos los fenómenos lo real, que es un objeto de sensacion, tiene una cuantidad intensiva*, es decir, un grado (1).

PRUEBA.

La percepcion es la conciencia empírica; es decir, una conciencia acompañada de sensacion. Los fenómenos, como objetos de la percepcion, no son intuiciones puras (simplemente formales) como Espacio y Tiempo (que no pueden ser percibidos en sí mismos). Contienen, pues, además de la intuicion, la materia de algun objeto en general (por la que se representa algo que existe en Espacio ó Tiempo), es decir, lo real de la sensacion, como re-

---

(1) La primera edicion decia: El *principio* que anticipa todas las percepciones como tales, es este: en todos los fenómenos la sensacion y *lo real* que le corresponde en el objeto (*realitas phænomenon*), tienen una *cuantidad intensiva*, es decir, un grado.

(*N. del T.*)

presentacion puramente subjetiva, de la que no se puede tener conciencia sino en tanto que el subjeto ha sido afectado y que se relaciona esto con un objeto cualquiera. Mas puede sí tener lugar una trasformacion gradual de la conciencia empírica en pura, en donde lo real de la primera desaparezca por completo y que no quede más que una conciencia puramente formal (*a priori*) de la diversidad contenida en Espacio y Tiempo. Por lo que, puede tambien por consiguiente tener lugar una síntesis de la produccion de la cuantidad de una sensacion desde su comienzo, la intuicion pura = 0 hasta un tamaño cualquiera. Y como la sensacion en sí no es una representacion objetiva y no existe en ella ni intuicion de Espacio ni de Tiempo, no tiene ninguna cuantidad extensiva, aunque tiene, sin embargo, una cuantidad (por medio de su aprehension, en donde la conciencia empírica levantase en cierto tiempo desde nada = 0 hasta un grado determinado), *cuantidad,* que es *intensiva* por consiguiente y que corresponde á todos los objetos de la percepcion en cuanto esta contiene una sensacion, es decir, un grado de influencia en los sentidos (1).

Puede llamarse anticipacion á todo conocimiento por el que yo pueda conocer y determinar *a priori* lo que pertenece al conocimiento empírico, y esa es seguramente la significacion que daba Epicúreo á su palabra πρόληψις. Pero como hay en los fenómenos algo que nunca es conocido *a priori*, y que constituye de esa suerte la diferencia verdadera entre el empirismo y el conocimiento *a priori*, y que ese algo es la sensacion (como materia de la percepcion), se sigue que lo que propiamente no puede ser anticipado es la sensacion. Podremos, al contrario,

---

(1) Este párrafo fué puesto en la segunda edicion.

(*N. del T.*)

llamar á las determinaciones puras en el Espacio y en el Tiempo, ya por relacion á la figura, ya por el de la cuantidad, anticipaciones de fenómenos, porque representan *a priori* lo que siempre puede darse *a posteriori* en la experiencia. Pero supongamos que exista algo que pueda conocerse *a priori* en cada sensacion, considerada como sensacion en general (sin que una sensacion particular se haya dado), ese algo mereceria tambien llamarse anticipacion, aunque en sentido excepcional. Digo excepcíonal, porque es bien extraño, ciertamente, anticipar sobre la experiencia en aquello mismo que constituye su materia y que sólo de ella puede tomarse. Esto es, sin embargo, lo que aquí ocurre.

La aprehension, con sólo la sensacion, no ocupa más que un instante (no se habla aquí de la sucesion de muchas sensaciones). En tanto que ésta es en el fenómeno algo de que la aprehension no es una síntesis sucesiva que precede yendo de las partes á la representacion total, esta aprehension por consiguiente carece de cuantidad extensiva; la ausencia de sensacion en el mismo instante, representaria este instante como vacío, como = 0. Lo que corresponde á la sensacion en la intuicion empírica, es, pues, realidad *(realitas phœnomenon);* y lo que corresponde á la ausencia de la sensacion es la negacion = 0. Además, toda sensacion es susceptible de más ó de ménos, de tal suerte, que puede disminuir y desapa recer insensiblemente. Existe, pues, entre la realidad en el fenómeno y la negacion, una cadena contínua de sensaciones intermediarias posibles, cuya diferencia entre sí es siempre menor que entre la de una sensacion dada y 0 ó la negacion completa. Esto es lo mismo que decir que lo real en un fenómeno tiene siempre una cuantidad, pero que esta cuantidad no se halla en la aprehension, puesto que ésta se verifica en el instante por medio de la

simple sensacion y no por una síntesis sucesiva de muchas sensaciones, no procediendo por consiguiente de las partes al todo. Tiene, pues, una cuantidad, pero que no es extensiva.

Ahora, á esta cuantidad, que sólo como unidad se aprehende, y en la que la pluralidad no puede ser representada más que por aproximacion á la negacion = 0, la llamo *cuantidad intensiva*. Toda realidad en el fenómeno tiene, pues, una cuantidad intensiva, es decir, un grado. Cuando se considera á esta realidad como *causa* (sea de la sensacion ó de otra realidad en el fenómeno, por ejemplo, de un cambio), se la llama un momento, v. gr., el momento de la pesadez; y esto porque el grado no designa más que la cuantidad cuya aprehension no es sucesiva, sino momentánea. No toco este punto más que de paso, pues todavía no tengo que entrar en materia con la causalidad.

Toda sensacion, y por consiguiente tambien toda realidad en el fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado; es decir, una cuantidad intensiva que todavía puede ser disminuida, habiendo entre la realidad y la negacion una série contínua de realidades y de percepciones posibles, cada vez más pequeñas. Un color cualquiera, por ejemplo, el rojo, tiene un grado, que por pequeño que sea, nunca es el último menor posible, y asimismo con el calor, con el momento de la pesantez, etc.

La propiedad de las cantidades que hace que ninguna de sus partes sea la menor posible en ellas (ninguna parte es simple), es lo que se llama su *continuidad*. Espacio y Tiempo son *cuantidades contínuas (quanta continua)*, porque ninguna de sus partes puede darse sin estar contenida en límites (puntos é instantes), y de tal suerte que esa misma parte no sea á su vez un Espacio ó un Tiempo. El Espacio, pues, no se compone más que de espacios, y el

Tiempo de tiempos. Los instantes y los puntos son sólo límites del Tiempo y del Espacio; es decir, simplemente los lugares de su circunscripcion (1). Y estos lugares suponen siempre intuiciones que los limitan ó determinan, y ni Tiempo ni Espacio pueden concebirse como compuestos de simples lugares de partes integrantes que se suponen dadas anteriormente. Puede llamarse á esta clase de cuantidades cuantidades *fluentes*, porque la síntesis (de la imaginacion productiva) las produce por una progresion en el Tiempo, cuya continuidad se designa generalmente con la palabra *fluxion*.

Todos los fenómenos en general son, pues, cuantidades contínuas, así por su intuicion, al ser cuantidades extensivas, como tambien por su simple percepcion (sensacion, y por consiguiente realidad), como cuantidades intensivas. Cuando se interrumpe la síntesis de la diversidad del fenómeno, esa diversidad no es entonces un fenómeno como *quantum*, sino simplemente un agregado de varios fenómenos, producto de la repeticion de una síntesis siempre interrumpida, en vez de serlo por la simple progresion de la síntesis productora de una especie dada. Cuando digo que 13 thalers representan cierta cuantidad de dinero, me sirvo de una expresion exacta si con eso entiendo el valor de un marco de plata fina. Ese marco de plata es seguramente una cuantidad contínua en la que no hay parte alguna que sea la menor posible, y donde cada parte podia formar una moneda que á su vez contendria siempre materia para otras menores. Mas si entiendo con aquella expresion 13 thalers redondos, es decir, 13 monedas (cualquiera que sea su valor), será impropio que á eso llame yo una cuantidad de thalers; es

---

(1) *Stellen ihrer Einschrankung.*

menester llamarlo un agregado, es decir, un número de monedas. Y como en todo número es necesaria una unidad que sirva de fundamento, el fenómeno, como unidad, es un *quantum*, y como tal siempre un *contínuo*.

Como todos los fenómenos, considerados bien como extensivos que como intensivos, son cuantidades continuas, la proposicion de que todo cambio (paso de una cosa de un estado á otro) es contínuo, se podria demostrar aquí fácilmente y con una evidencia matemática, si la causalidad de un cambio en general no estuviera por completo fuera de los límites de la filosofía trascendental y no supusiera principios empíricos. Porque el que pueda existir una causa que cambie el estado de las cosas, es decir, que las determine en sentido contrario á cierto estado dado, sobre eso el Entendimiento nada nos dice *a priori*, y no sólo porque no vea la posibilidad (lo que nos falta en la mayor parte de los conocimientos *a priori*), sino tambien porque la mutabilidad alcanza tan sólo á ciertas determinaciones de los fenómenos que sólo la experiencia puede demostrarnos, mientras que la causa permanece en lo inmutable. Mas como aquí sólo disponemos de los conceptos puros, fundamentales de toda experiencia posible, y en los que nada empírico debe haber, no podemos sin quebrantar la unidad del sistema, anticipar nada de la Física general, fundada sobre ciertos principios de experiencia.

No carecemos, sin embargo, de pruebas que demuestran la gran influencia de nuestro principio en la anticipacion de las percepciones, y hasta supliéndolas tambien, de suerte que evita las falsas consecuencias que podrian sacarse.

Si toda realidad en la percepcion tiene un grado, entre este grado y la negacion hay una série infinita de grados siempre menores; y sin embargo, cada sentido debe tener

un grado determinado de receptibilidad para las sensaciones. No existe, pues, percepcion, y por consiguiente experiencia, que pruebe, ya inmediata ó mediatamente (cualquiera que sea el rodeo dado para llegar á esa conclusion), la ausencia absoluta de toda realidad en el fenómeno; es decir, que de la experiencia no se puede sacar la prueba de un Espacio ó de un Tiempo vacíos. Primeramente, la ausencia absoluta de realidad en la intuicion sensible no puede ni ser percibida; despues, tampoco se puede deducir la de ningun fenómeno particular, ni de la diferencia de sus grados de realidad, y no puede admitirse nunca para explicar esta realidad. En efecto, aunque toda la intuicion de un Espacio ó de un Tiempo determinado sea enteramente real, es decir, que ninguna parte de ese Espacio ó Tiempo esté vacía, sin embargo, como toda realidad tiene su grado, el que puede decrecer segun una infinidad de otros grados inferiores hasta la nada (el vacío), sin que deje de ser la misma la cuantidad extensiva del fenómeno, es bien necesario que exista una infinidad de grados diferentes que llenan el Espacio y el Tiempo, y que en los diversos fenómenos las cuantidades intensivas pueden ser mayores ó menores, pero que sea siempre la misma la cuantidad extensiva.

Vamos á dar un ejemplo. Casi todos los físicos, al notar una gran diferencia en la cuantidad de materia contenida en un mismo volúmen en cuerpos de diversas especies (bien por el peso ó por la resistencia opuesta á otras materias en movimiento), pensaron que ese volúmen (cuantidad extensiva del fenómeno) debe contener el vacío en todas las materias, aunque en proporciones distintas. ¿Quién habia de pensar que esos naturalistas, en su mayor parte matemáticos y mecánicos, fundan sus conclusiones en una simple hipótesis metafísica, que tanto pretenden evitar? Esto es lo que hacen, sin embargo,

al admitir que lo *real* en el Espacio (no digo aquí impenetrabilidad ó peso, porque son conceptos empíricos) es en *todas partes idéntico*, y que no puede distinguirse más que por la cuantidad extensiva; es decir, por la pluralidad (1). A esta suposicion, que no tiene ningun fundamento en la experiencia y que es puramente metafísica, yo opongo una prueba trascendental, que en verdad no explica la diferencia en la manera como el Espacio se ocupa, pero que suprime por completo la supuesta necesidad de suponer que esta diferencia sólo puede explicarse admitiendo los espacios vacíos, y que, por lo ménos, tiene la ventaja de permitir al espíritu que la conciba de cualquier otra manera, si es que así fuera menester una hipótesis á la explicacion física. Y en verdad, vemos que si espacios iguales pueden perfectamente ser ocupados por materias distintas, de tal suerte que en ninguno de ellos no haya un punto en que la materia no esté presente, sin embargo, todo real de la misma cuantidad tiene su grado (de resistencia ó pesantez) que puede ir siendo cada vez menor, sin que la cuantidad extensiva ó la pluralidad disminuyan y desaparezcan en el vacío. Así, una dilatacion que ocupa un Espacio, por ejemplo, el calor ó toda otra realidad (fenomenal), puede ir menguando por grados hasta lo infinito, sin dejar por eso vacío la más pequeña parte del Espacio, llenando entonces el Espacio con esos grados inferiores, lo mismo que otro fenómeno con otros superiores. Mi propósito aquí no es afirmar que sea esta la razon de la diferencia de las materias en cuanto á su pesantez específica, sino sólo demostrar por un principio del Entendimiento puro, que la naturaleza de nuestras percepciones posibilita esa explicacion, y que es un error

(1) *Menge.*

considerar á lo real del fenómeno como siendo igual en cuanto al grado, y que no difiere más que por su agregacion y su cuantidad extensiva, y asimismo de creer que se afirma eso *a priori* por un principio del Entendimiento.

Para un indagador hecho ya á las consideraciones trascendentales, y por consecuencia circunspecto, tiene, sin embargo, esta anticipacion de la percepcion algo chocante, y le es imposible no concebir alguna duda sobre la facultad del Entendimiento de *anticipar* (1) una proposicion sintética, como la del grado de toda realidad en los fenómenos, y por consiguiente á la posibilidad de la diferencia intrínseca de la sensacion misma, abstraccion hecha de su cualidad empírica. Es, pues, una cuestion muy importante de saber cómo el Entendimiento puede aquí decidir *a priori* y sintéticamente sobre fenómenos, y anticiparlos hasta en lo que es propia y simplemente empírico; es decir, en lo que toca á la sensacion.

La cualidad de la sensacion es siempre puramente empírica, y no puede representarse *a priori* (por ejemplo, el color, el gusto, etc.). Mas lo real que corresponde á las sensaciones en general por oposicion á la negacion = 0, representa sólo algo cuyo concepto contiene en sí una existencia y no significa más que la síntesis en una conciencia empírica en general. En efecto, en el sentido interno, la conciencia empírica puede elevarse desde 0 hasta un grado superior cualquiera, de suerte que la misma cuantidad extensiva de la intuicion (como una superficie

---

(1) Kant no pone esta palabra en el texto de ninguna de sus ediciones. Necesariamente fué esto una omision, que por cierto fué el primero en señalar Schopenhauer y que han llenado despues Rosenkranz, Hartenstein y V. Kirchmann, editores de las obras de Kant.

(*N. del T.*)

iluminada) puede excitar una sensacion tan grande como otras muchas reunidas (superficies ménos iluminadas). Se puede, pues, hacer completa abstraccion de la cuantidad extensiva del fenómeno y representarse, sin embargo, en un momento en la sola sensacion una síntesis de la gradacion uniforme que se eleva desde 0 hasta una conciencia empírica dada. Todas las sensaciones están, pues, como tales, dadas solamente *a posteriori*; pero la propiedad que poseen de tener un grado puede ser conocida *a priori*. Es así de notar que no podemos conocer *a priori* en las cuantidades en general más que una sola cualidad, á saber, la continuidad y en toda cualidad (en lo real del fenómeno) que su cuantidad *intensiva*, es decir, que tiene un grado. Todo lo demás pertenece á la experiencia.

III.

ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA.

Principio: *La experiencia es sólo posible por la representacion de un enlace necesario de percepciones* (1).

PRUEBA.

La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina su objeto por percepciones. Es, pues, una síntesis de percepciones, la que no está

---

(1) Decía la primera edicion: Principio general: Todos los fenómenos están sujetos, en cuanto á su existencia, á reglas *a priori* que determinan sus relaciones respectivas *en un Tiempo*.

(*N. del T.*)

contenida en las percepciones, pero que contiene la unidad sintética de su diversidad en una conciencia; unidad que constituye lo esencial del conocimiento de *objetos* de la sensibilidad, es decir, de la experiencia (y no de la intuicion ó de la sensacion solamente). En la experiencia, las percepciones no se refieren unas á otras de un modo accidental, de suerte que no resulta ni puede resultar de las percepciones mismas ningun enlace necesario; porque la aprehension no es más que una composición de lo diverso de la intuicion empírica, y no se da en ella ninguna representacion de la necesidad de la union de fenómenos que en Espacio y Tiempo forma ella. Mas como la experiencia es un conocimiento de objetos por medio de percepciones, y que por consiguiente la relacion en la existencia de lo diverso debe representarse en la experiencia, no como ese diverso está compuesto en el Tiempo, sino tal como objetivamente es el Tiempo; y como de otra parte, el Tiempo mismo no puede ser percibido, se sigue que no se puede determinar la existencia de objetos en el Tiempo más que por su union en el Tiempo en general, es decir, por medio de conceptos que los unan *a priori*. Pero como esos conceptos llevan consigo la necesidad, de ahí que la experiencia no sea posible más que mediante una representacion de la union necesaria de las percepciones (1).

Los tres modos del Tiempo son: *permanencia*, *sucesion* y *simultaneidad*. De aquí, tres leyes cronológicas de todas las relaciones de los fenómenos y segun las cuales la existencia de todos puede ser determinada relativamente á la unidad de todo Tiempo; leyes que son anteriores á toda experiencia y que la posibilitan.

---

(1) Todo el párrafo que antecede fué añadido en la segunda edicion. (*N. del T.*)

iluminada) puede excitar una sensacion tan grande como otras muchas reunidas (superficies ménos iluminadas). Se puede, pues, hacer completa abstraccion de la cuantidad extensiva del fenómeno y representarse, sin embargo, en un momento en la sola sensacion una síntesis de la gradacion uniforme que se eleva desde 0 hasta una conciencia empírica dada. Todas las sensaciones están, pues, como tales, dadas solamente *a posteriori*; pero la propiedad que poseen de tener un grado puede ser conocida *a priori*. Es así de notar que no podemos conocer *a priori* en las cuantidades en general más que una sola cualidad, á saber, la continuidad y en toda cualidad (en lo real del fenómeno) que su cuantidad *intensiva*, es decir, que tiene un grado. Todo lo demás pertenece á la experiencia.

III.

ANALOGIAS DE LA EXPERIENCIA.

Principio: *La experiencia es sólo posible por la representacion de un enlace necesario de percepciones* (1).

PRUEBA.

La experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que determina su objeto por percepciones. Es, pues, una síntesis de percepciones, la que no está

---

(1) Decia la primera edicion: Principio general: Todos los fenómenos están sujetos, en cuanto á su existencia, á reglas *a priori* que determinan sus relaciones respectivas *en un Tiempo*.

(*N. del T.*)

contenida en las percepciones, pero que contiene la unidad sintética de su diversidad en una conciencia; unidad que constituye lo esencial del conocimiento de *objetos* de la sensibilidad, es decir, de la experiencia (y no de la intuicion ó de la sensacion solamente). En la experiencia, las percepciones no se refieren unas á otras de un modo accidental, de suerte que no resulta ni puede resultar de las percepciones mismas ningun enlace necesario; porque la aprehension no es más que una composición de lo diverso de la intuicion empírica, y no se da en ella ninguna representacion de la necesidad de la union de fenómenos que en Espacio y Tiempo forma ella. Mas como la experiencia es un conocimiento de objetos por medio de percepciones, y que por consiguiente la relacion en la existencia de lo diverso debe representarse en la experiencia, no como ese diverso está compuesto en el Tiempo, sino tal como objetivamente es el Tiempo; y como de otra parte, el Tiempo mismo no puede ser percibido, se sigue que no se puede determinar la existencia de objetos en el Tiempo más que por su union en el Tiempo en general, es decir, por medio de conceptos que los unan *a priori*. Pero como esos conceptos llevan consigo la necesidad, de ahí que la experiencia no sea posible más que mediante una representacion de la union necesaria de las percepciones (1).

Los tres modos del Tiempo son: *permanencia*, *sucesion* y *simultaneidad*. De aquí, tres leyes cronológicas de todas las relaciones de los fenómenos y segun las cuales la existencia de todos puede ser determinada relativamente á la unidad de todo Tiempo; leyes que son anteriores á toda experiencia y que la posibilitan.

---

(1) Todo el párrafo que antecede fué añadido en la segunda edicion. (*N. del T.*)

El principio general de estas tres analogías reposa en la *unidad* necesaria de la apercepcion, por relacion á toda conciencia empírica posible (de la percepcion) *en cada Tiempo*; y como esta unidad es un fundamento *a priori*, ese principio descansa, por consiguiente, en la unidad sintética *a priori* de todos los fenómenos en su relacion con el Tiempo. En efecto, la apercepcion primitiva se refiere al sentido íntimo (al conjunto de todas las representaciones), y *a priori*, á su forma; es decir, á la relacion de la conciencia empírica diversa en el Tiempo. Mas toda esta diversidad debe de estar unida, segun sus relaciones de Tiempo, en la apercepcion primitiva; y eso es lo que expresa su unidad trascendental *a priori*, unidad á que está sometido cuanto debe formar parte de mi conocimiento, (es decir, de mi propio conocimiento), y por consecuencia todo lo que para mí puede ser un objeto. Esta *unidad sintética* en la relacion cronológica de todas las percepciones, que está determinada *a priori*, es, pues, la ley que hace que todas las determinaciones empíricas del Tiempo estén sometidas á las reglas de la determinacion general del Tiempo, y que las analogías de la experiencia, de que vamos á ocuparnos, estén tambien en el mismo caso.

Esos principios tienen de particular que no se ocupan de fenómenos ni de la síntesis de su intuicion empírica, sino solamente de su *existencia* y de su *relacion* entre sí respecto á esta existencia. Mas la manera como algo es aprehendido en el fenómeno se puede determinar *a priori* de tal suerte, que la regla de su síntesis pueda suministrar esta intuicion *a priori* en cada caso empírico dado; es decir, realizarla por medio de esta misma síntesis. Pero la existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori*, y áun cuando por ese camino llegáramos á decir algo sobre alguna existencia, ésta no la conoceríamos más

que de un modo determinado; es decir, que no podriamos anticipar aquello por que su intuicion empírica se distingue de toda otra.

Los dos principios precedentes, que llamé matemáticos porque nos autorizan aplicar las Matemáticas á los fenómenos, se referian á fenómenos bajo el aspecto de su simple posibilidad y nos enseñaban cómo esos fenómenos pueden ser producidos segun las reglas de una síntesis matemática, así en cuanto á su intuicion, como en cuanto á lo real de su percepcion. Por esa razon se pueden emplear en uno y otro caso las cuantidades numéricas, y con ellas, por consiguiente, determinar el fenómeno como cuantidad. Así, por ejemplo, yo puedo determinar *a priori* y construir el grado de sensacion de la luz solar, añadiendo aproximadamente 200.000 veces á la de la Luna. Podemos, pues, designar esos primeros principios con el nombre de *constitutivos*.

Bien diferente ha de ser con los principios que someten la existencia de los fenómenos á reglas *a priori*. Porque como ésta no puede construirse, resulta que esos principios no alcanzan más que una relacion de existencia, y sólo pueden ser principios reguladores. No puede, pues, buscarse aquí ni axiomas ni anticipaciones; se trata únicamente de saber si cuando una percepcion nos es dada en una relacion de tiempo con otra, (aunque indeterminada), no *cual es esa otra* percepcion y *cual* su cuantidad, sino como está enlazada necesariamente con la primera, en cuanto á la existencia en ese *modo* del tiempo. Las analogías tienen en la Filosofía una significacion muy diferente que en las Matemáticas. En estas, son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones de cuantidad y son siempre *constitutivas*, y de tal modo, que cuando dos miembros de la proporcion están dados, por sí mismo se da el tercero; es decir, se construye. En la

Filosofía, al contrario, la analogía no es la igualdad de dos relaciones de *cuantidad*, sino la de dos relaciones de *cualidad*, por la que, dados tres miembros, no puedo conocer y determinar *a priori* más que su relacion con un cuarto; pero no *ese* mismo cuarto *miembro*. Tengo solamente una regla para buscarle en la experiencia y un signo para encontrarle. La analogía de la experiencia no es, pues, más que una regla segun la que la unidad de la experiencia (no la percepcion misma como intuicion empírica en general) debe resultar de percepciones y se aplica á los objetos (fenómenos) simplemente como principio *regulador* y no como principio *constitutivo*. Asimismo sucede con los postulados del pensamiento empírico en general, que se refieren á la vez á la síntesis de la simple intuicion (de la forma del fenómeno), á la de la percepcion (de la materia del fenómeno), y á la de la experiencia (de la relacion de esas percepciones). No tienen más valor que el de principios reguladores y se distinguen de los postulados matemáticos, que son constitutivos, no en verdad por la certeza que en unos y otros existe *a priori*, sino en la naturaleza de la evidencia; es decir, en el modo de ser de su intuicion (y por consiguiente tambien en su demostracion).

Pero lo que se ha advertido en todos los principios sintéticos y que aquí debe ahora de notarse particularmente, es que esas analogías tienen su valor y significacion como principios del uso empírico del Entendimiento y no como del uso trascendental, y que por consiguiente sólo bajo ese título pueden ser demostrados. Por consecuencia, los fenómenos no pueden subumirse á las categorías, sino á los schemas solamente. Porque si los objetos á los que deben referirse esos principios fueran cosas en sí, sería absolutamente imposible tener de ellos *a priori* algun conocimiento sintético. Mas no son más que fenómenos,

y la experiencia posible, el conocimiento perfecto de esos fenómenos, á la cual van en definitiva á terminar todos los principios *a priori*. Estos principios no pueden, pues, tener por objeto más que las condiciones de la unidad del conocimiento empírico en la síntesis de los fenómenos. Mas esta unidad sólo se concibe en el schema del concepto puro del Entendimiento, puesto que, como síntesis en general, halla en la categoría una funcion que no limita ninguna condicion sensible. Estamos, pues, autorizados por estos principios á componer los fenómenos sólo por analogía con la unidad lógica y general de los conceptos; y por consiguiente, si en el principio mismo nos servimos de la categoría, en la ejecucion (aplicacion á los fenómenos) sustituiremos el principio con el schema de la categoría, como siendo la llave de su uso; ó mejor aún pondrémos á su lado ese schema como condicion restrictiva, con el nombre de fórmula del principio.

A.

PRIMERA ANALOGIA.

Principio de la permanencia de la substancia: *La substancia es permanente en todos los cambios de los fenómenos y su cuantidad ni aumenta ni disminuye en la Naturaleza* (1).

PRUEBA.

Todos los fenómenos están en el Tiempo, y sólo en él pueden ser representadas la *simultaneidad* y la *sucesion*

(1) La primera edicion decia: *Principio de la permanencia*. Todos los fenómenos contienen algo de permanente (una substancia) que es el objeto mismo, y algo de mudable, que es la determinacion de este objeto, es decir, el modo de su existencia. (*N. del T.*)

como su substratum (ó forma permanente de la intuicion interna). El Tiempo, pues, en el que tiene que pensarse todo cambio de fenómenos, permanece y no cambia; y la sucesion ó la simultaneidad no pueden ser representadas más que como sus determinaciones. Mas el Tiempo no puede ser percibido por sí mismo. Luego es menester buscar en los objetos de la permanencia, es decir, en los fenómenos, el substratum que representa el Tiempo en general y donde toda sucesion ó simultaneidad puedan percibirse en la aprehension, por medio de la relacion de los fenómenos con ese substratum. Pero el substratum de todo lo real, es decir, de todo cuanto pertenece á la existencia de las cosas es la *substancia*, en donde todo lo que pertenece á la existencia sólo puede concebirse como determinacion. Por consiguiente, eso permanente, en el que necesariamente están determinadas todas las relaciones cronológicas de los fenómenos, es la substancia del fenómeno, es decir, lo que en él hay de real; real, que como substratum de todo cambio, permanece siempre el mismo. Y como esta substancia no puede cambiar en su existencia, su *quantum* en la naturaleza no puede aumentar ni disminuir (1):

Nuestra representacion de lo diverso del fenómeno es siempre sucesiva y, por consiguiente, siempre mudable. Es, pues, imposible que podamos nunca determinar por este solo medio si esta diversidad, como objeto de la experiencia, es simultánea ó sucesiva, á menos que no tenga por fundamento algo que *siempre esté*, algo *durable*,

---

(1) En lugar de este párrafo había en la primera edicion lo que sigue: «Todos los fenómenos son en el Tiempo. Este puede determinar de dos maneras la relacion que muestra su *existencia*, ó son *sucesivos* ó *simultáneos*. En lo primero puede representarse el Tiempo por una línea; en lo segundo, por un círculo.» (*N. del T.*)

permanente, del que todo cambio y toda *simultaneidad* no sean más que otros tantos modos de ser (*modi*). Por consiguiente, sólo en lo permanente son posibles las relaciones de Tiempo (porque la simultaneidad y la sucesion son meras relaciones de Tiempo); es decir, que lo permanente, para la representación empírica del Tiempo mismo, es el substratum, el solo que posibilita toda determinacion de Tiempo. La permanencia expresa en general el Tiempo como el correlativo constante de toda existencia de fenómenos, de todo cambio y de toda simultaneidad. En efecto, el cambio no concierne al Tiempo en sí, sino sólo á los fenómenos en el Tiempo (de la misma manera que la simultaneidad no es un modo del Tiempo mismo, en el que no existen partes simultáneas, sino sólo sucesivas). Si se atribuyera al Tiempo mismo una sucesion, seria preciso concebir de nuevo otro Tiempo en el que fuera posible esta sucesion. Sólo por lo permanente recibe la *existencia* en las diferentes partes de la serie sucesiva del Tiempo una *cuantidad* que se llama *duracion*. Porque en la simple sucesion, la existencia aparece y desaparece sin cesar, no teniendo nunca la menor cuantidad. No existe, pues, relacion de Tiempo sin este permanente. Mas como el tiempo no puede ser percibido en sí mismo, se sigue que eso permanente en los fenómenos es el substratum de toda determinacion de Tiempo, y también, por consiguiente, la condicion de la posibilidad de toda unidad sintética de las percepciones, es decir, de la experiencia. Y toda existencia, todo cambio en el Tiempo, no debe de considerarse más que como un modo de lo que dura y no cambia. Lo permanente, pues, en los fenómenos es el objeto mismo, es decir, la substancia (*phænomenon*); mas lo que cambia ó puede cambiar es sólo el modo de existencia de esta substancia, ó mejor dicho, sus determinaciones.

Yo veo que en todo tiempo, no sólo los filósofos, sino tambien el vulgo, han tenido esta permanencia como un substratum de todo cambio de fenómenos y seguirán siempre suponiéndolo como cosa indudable. Lo que hacen los filósofos es expresarlo con un poco de más precision, al decir: en medio de todos los cambios que en el mundo ocurren, la *substancia* permanece, sólo el *accidente* cambia. Pero no encuentro en parte alguna la menor tentativa de demostrar esta proposicion sintética, y hasta sólo muy raramente la veo figurar en su lugar en las obras, al frente de esas leyes puras y enteramente *a priori* de la naturaleza. En verdad, decir que la substancia es permanente, es eso una proposicion tautológica. Porque esta permanencia es la única razon por la que aplicamos á los fenómenos la categoría de substancia, y habria sido menester probar que en todos los fenómenos existe algo permanente, en el que, lo mudable no es más que un modo de su existencia. Pero como semejante prueba no puede darse dogmáticamente, es decir, por medio de conceptos, puesto que tiene por objeto una proposicion sintética *a priori*, y como nadie ha pensado nunca que semejantes proposiciones no tienen valor más que en relacion con la experiencia posible, y por consiguiente no pueden ser probadas sino por medio de una deduccion de la posibilidad de la experiencia, no tiene nada de particular que áun poniendo esta proposicion sintética como fundamento de toda experiencia (porque es indispensable en el conocimiento empírico), que nunca haya sido demostrada.

Se preguntó á un filósofo cuál era el peso del humo, y respondió: quitad del peso de la leña quemada el de la ceniza y tendreis el peso del humo. El suponia, pues, como cosa innegable, que la materia (la substancia), ni áun en el fuego perdia nada, y que sólo su forma sufria un cam-

bio. Asimismo la proposicion: nada sale de nada, no era más que otra consecuencia del principio de la permanencia; ó, mejor dicho, de la existencia siempre subsistente del sujeto propio de los fenómenos. Porque si lo que se llama substancia en el fenómeno, ha de ser propiamente el substratum de toda determinacion de tiempo, es necesario que toda existencia, así pasada como futura, esté única y exclusivamente determinada en él. Damos, pues, á un fenómeno el nombre de substancia, porque suponemos su existencia en todo Tiempo, y esto no lo expresa bien la palabra permanencia, que parece referirse más á lo futuro. Sin embargo, como la necesidad interna, de ser permanente, es inseparable de la de haberlo sido siempre, puede seguirse conservando esa expresion. *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti*, eran dos proposiciones que los antiguos unian íntimamente y que hoy se separan indebidamente algunas veces, suponiendo que se aplican á cosas en sí, y que la primera es contraria á la idea que el mundo depende de una causa suprema (áun en cuanto á su substancia). Pero ese temor es infundado, porque aquí sólo se trata de fenómenos en el campo de la experiencia, cuya unidad nunca seria posible si admitiéramos que ocurren cosas nuevas (cuanto á la substancia). En este caso, en efecto, desapareceria lo que sólo puede representar la unidad del Tiempo, es decir, la identidad del substratum, en el que únicamente encuentra todo cambio su completa unidad. Esta permanencia, sin embargo, no es más que la manera como nos representamos la existencia de las cosas (en el fenómeno).

Las determinaciones de una substancia, las que sólo son modos de su existencia, se llaman *accidentes*. Siempre son ellas reales, porque conciernen siempre tambien á la existencia de la substancia (las negaciones sólo son determinaciones que expresan la no existencia de alguna cosa

en la substancia). Cuando se atribuye una existencia particular á esas determinaciones reales en la substancia (por ejemplo, al movimiento considerado como un accidente de la materia), se llama entónces á esa existencia *inherencia*, para distinguirla de la de la substancia que se llama *subsistencia* (1). Pero de esto resultan muchas confusiones erróneas, y se hablaria con mucha más exactitud y precision, designando únicamente por accidente la manera como la existencia de una substancia ha sido positivamente determinada. En vista, sin embargo, de las condiciones á que está sujeto el uso lógico de nuestro Entendimiento, es imposible aislar, en cierto modo, lo que puede cambiar en la existencia de una substancia, mientras que la substancia queda, y de considerarlo en su relacion con lo que es propiamente permanente y radical. Por esto se encuentra esta categoría bajo el título de relaciones; más como condición de esas relaciones que como conteniendo en sí una relacion.

En esta permanencia se funda tambien la legitimidad del concepto de *cambio*. El nacimiento y la muerte no son cambios de lo que nace y muere. El cambio es un modo de existencia que sucede á otro modo de existencia del mismo objeto. Todo lo que cambia es, pues, *permanente*, y sólo su *estado* es lo que *varia*. Y como este cambio no es más que de las determinaciones que pueden acabar ó empezar, puede decirse, aunque parezca paradógico, que sólo lo permanente (la substancia), cambia, y que lo mudable no sufre cambio alguno, sino sólo una *vicisitud*, puesto que ciertas determinaciones cesan y que otras comienzan.

El cambio, pues, no puede ser percibido más que en las

---

(1) *Subsistenz.*

substancias, y no hay percepcion posible del nacer y del morir sino en cuanto son simples determinaciones de lo permanente, porque precisamente es eso permanente quien posibilita la representacion del paso de un estado á otro, y del no-sér al sér, y empíricamente sólo pueden conocerse como determinaciones mudables de lo que es permanente. Para suponer que una cosa comienza á ser absolutamente, es necesario admitir un momento en que no existia. ¿Mas con qué ligar ese momento, sino con lo que ya existia? Porque un tiempo vacío anterior, no puede ser objeto de percepcion. Pero si se enlaza este nacimiento con cosas que ya antes existian y que han permanecido hasta ese instante, este nacimiento no ha sido más que una modificacion de lo que ya existia, es decir, de lo permanente. Y asimismo con el perecimiento de una cosa: esto presupone la representacion empírica de un Tiempo en donde un fenómeno cesa de ser.

Las substancias (en los fenómenos), son los substratums de todas las determinaciones de Tiempo. El nacimiento de unas y término de otras suprimirian hasta la única condicion de la unidad empírica del Tiempo, y los fenómenos se relacionarian entónces con dos clases de Tiempo cuya existencia correria simultáneamente, lo que es un absurdo. Porque no hay más que un Tiempo en el que todos los demás tiempos no están simultánea, sino sucesivamente.

La permanencia es, pues, una condicion necesaria, por la que únicamente pueden determinarse los fenómenos como cosas ú objetos en una experiencia posible. Pero en lo que después sigue, buscaremos cuál es el criterio empírico de esta permanencia necesaria, y asimismo cuál el de la substancialidad de los fenómenos.

B.

SEGUNDA ANALOGIA.

Principio de la sucesion en el Tiempo segun la ley de causalidad: *Todos los cambios acontecen segun la ley del enlace de causas y efectos* (1).

PRUEBA.

(El principio precedente ha demostrado que todos los fenómenos de la sucesion en el Tiempo no son más que *cambios*, es decir, una existencia y no existencia sucesivas de determinaciones de la substancia permanente, y que por consecuencia, no es admisible que una existencia de la misma substancia siga á su no existencia ó una no existencia á su existencia, ó en otros términos, un comienzo ó un fin de la substancia misma. Se hubiera podido formular ese principio, diciendo: *toda sucesion de fenómenos no es más que cambio*; porque el comienzo ó fin de la substancia no son cambios de esta substancia, puesto que el concepto de cambio supone el mismo sujeto existente con dos determinaciones opuestas, por consecuencia permanente.—Hecha esta advertencia preliminar, pasemos á la prueba.)

Yo observo que los fenómenos se suceden unos á otros, es decir, que cierto estado de cosas se da en un momento, mientras que el contrario existia en el estado anterior. Yo reuno, pues, propiamente hablando, dos percepciones

---

(1) Primera edicion: «*Principio de la causacion*. Todo lo que acontece (que comienza á ser), supone alguna cosa á quien sucede *segun una regla*.» (*N. del T.*)

en el Tiempo. Mas este enlace no es obra del solo sentido ni de la intuicion, sino producto de una facultad sintética de la imaginacion que determina el sentido interno relativamente á las relaciones de Tiempo. Es esta facultad quien une entre sí los dos estados, de tal suerte, que el uno ó el otro preceden en el Tiempo; porque el Tiempo en sí no puede ser percibido, y sólo por relacion con él se puede determinar en el objeto lo que precede y lo que sigue, y esto empíricamente. Tengo, pues, conciencia solamente de que mi imaginacion pone á uno antes y al otro después, y no de que en el objeto un estado preceda al otro. En otros términos, la simple percepcion deja sin determinar la relacion objetiva de los fenómenos que se suceden. Para que esto pueda ser conocido de un modo determinado, es menester que la relacion entre los dos estados sea de tal suerte concebida, que el orden en el cual deben ser puestos se encuentre determinado como necesario, este antes, el otro despues, y no á la inversa. Pero el concepto que lleva consigo la necesidad de la unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del Entendimiento, el cual no puede hallarse en la percepcion. Ese concepto es aquí de *relacion*, de *causa* y *efecto*, es decir, de una relacion cuyo primer término determina al segundo como su consecuencia, y no tan sólo como algo que podia preceder en la imaginacion (ó no ser percibido de ninguna manera). Sólo, pues, porque sometemos la sucesion de fenómenos, por consiguiente, todo cambio á la ley de causalidad, es posible la experiencia misma, es decir, el conocimiento empírico de sus fenómenos. Por consecuencia, sólo en virtud de esa ley son éstos posibles como objetos de la experiencia (1).

---

(1) Los dos párrafos anteriores fueron añadidos en la segunda edicion. *(N. del T.)*

La aprehension de la diversidad del fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes se suceden unas á otras. En cuanto á saber si tambien en el objeto se suceden, es este ya un segundo punto de exámen que no está contenido en el primero. En verdad, se puede muy bien llamar objeto á toda cosa y hasta á toda representacion, en tanto que tengamos conciencia; pero si se pregunta qué significa esta palabra por relacion á fenómenos, considerados no como objetos (representaciones), sino como solamente designando un objeto, cuestion es ya esta de mayor profundidad. En tanto que son simplemente, como representaciones, objetos de conciencia, no se distinguen de la aprehension, es decir, del acto que consiste en admitirlos en la síntesis de la imaginacion, y por consiguiente, puede decirse que lo que hay de diverso en los fenómenos ha sido producido siempre sucesivamente en el espíritu. Si los fenómenos fueran cosas en sí, nadie podria explicar, por la sucesion de las representaciones de lo que tienen de diverso, como esta diversidad está enlazada en el objeto. Porque nosotros sólo tenemos que ver con nuestras representaciones; y está fuera por completo de la esfera de nuestros conocimientos el saber lo que pueden ser las cosas en sí (independientemente consideradas de las representaciones con que nos afectan). Mas, aunque los fenómenos no sean cosas en sí y sean sin embargo, la única cosa de que podamos tener conocimiento, debo no obstante mostrar el enlace que conviene en el Tiempo á la diversidad de los fenómenos mismos, áun cuando la representacion de esta diversidad es siempre sucesiva en la aprehension. Así, por ejemplo, la aprehension de lo que hay de diverso en el fenómeno de una cosa, puesta delante de mí, es sucesiva. Mas, si se pregunta si las diversas partes de esta cosa son tambien sucesivas en sí, nadie seguramente responderá que sí. Pero

elevando mis conceptos de un objeto hasta un punto de vista trascendental, veo que la casa no es un objeto en sí, sino sólo un fenómeno, es decir, una representacion, cuyo objeto trascendental es desconocido, ¿qué es, pues, entónces, lo que yo entiendo por esta cuestion, á saber, cómo lo que hay de diverso en el fenómeno mismo (que, sin embargo, no es nada en sí) puede ser enlazado? Aquí se considera lo que se halla en la aprehension sucesiva cómo representacion; pero el fenómeno que me es dado, aun que es sólo un conjunto de representaciones, se considera como objeto de esas mismas representaciones, como un objeto con el cual debe conformar el concepto que he sacado de las representaciones de la aprehension. Inmediatamente se advierte que como la conformidad del conocimiento con el objeto es la verdad, que no puede aquí buscarse más que las condiciones formales de la verdad empírica, y que el fenómeno, por oposicion á las representaciones de la aprehension, puede sólo ser representado como objeto distinto de esas representaciones, en tanto que la aprehension está sometida á una regla que la distingue de toda otra, y que hace necesaria una especie de enlace, de síntesis de su diversidad. El objeto es quien contiene en el fenómeno la condicion de esta regla necesaria de la aprehension.

Vengamos ahora á nuestro propio asunto. Que una cosa suceda, es decir, que una cosa ó un estado, que antes no existian, que actualmente sean, esto no puede percibirse empíricamente, si precedentemente no ha habido un fenómeno que contenia ese estado; porque una realidad que sucede á un tiempo vacio, por consiguiente, un comienzo que no precede á un estado de cosas, no puede para nosotros ser mejor aprehendido que el Tiempo mismo vacio. Toda aprehension de un suceso es, pues, una percepcion que sucede á otra. Mas, como en toda síntesis de

la aprehension pasa lo que antes hice ver con la aprehension de una casa, por eso no se distingue aún de las otras. Además, notaré tambien, que si en un fenómeno que contiene un suceso, llamo *A* al estado anterior de la percepcion y *B* al siguiente, *B* no puede menos de seguir á *A* en la aprehension y que la percepcion *A* no puede seguir á *A*, sino al contrario, precederla. Veo, por ejemplo, un barco descender la corriente de un rio. Mi percepcion del sitio que ocupa más abajo, sigue ó sucede á la del que más arriba tenía, y es asimismo imposible que en la aprehension de ese fenómeno pueda ser percibido el barco primero más abajo y despues más arriba. El órden sucesivo de las percepciones en la aprehension está, pues, aquí determinado y de él mismo es que depende. En el ejemplo precedente de la aprehension de una casa, podian mis percepciones comenzar por el techo de la casa y concluir por los cimientos, ó bien empezar por abajo y acabar por arriba, y podian tambien comenzar á aprehender por derecha ó izquierda los elementos diversos de la intuicion empírica. En la serie de esas percepciones, no habia, pues, un órden determinado que me forzara á comenzar por este ó el otro punto para unir empíricamente los elementos diversos de mi aprehension. Pero esta regla debe siempre hallarse en la percepcion de lo *que acontece* y hace necesario el órden de las percepciones sucesivas (en la aprehension de ese fenómeno).

Derivaré, pues, en el caso que nos ocupa, la *sucesion subjetiva* de la aprehension, de la *sucesion objetiva* de los fenómenos, puesto que la primera sin la segunda estaria absolutamente indeterminada y no distinguiría un fenómeno de otro. Ella, por sí sola, nada nos prueba tocante al enlace de lo diverso en el objeto, porque es completamente arbitraria. La segunda consistirá, pues, en el órden de la diversidad del fenómeno, en el cual, la aprehension

del uno (que acontece) sigue, conforme á una regla, á la del otro (que precede). Solamente así, es que puedo decir del fenómeno mismo, y no solamente de mi aprehension, que hay en él sucesion; lo que significa que no puedo establecer la aprehension más que en esta sucesion.

Segun este principio, es, pues, en lo que precede en general á un suceso, que se halla la condicion de la regla por la que este suceso sigue siempre y sucesivamente; pero yo no puedo invertir el órden partiendo del suceso y determinar (por la aprehension) lo que precede. Porque ningun fenómeno vuelve del momento siguiente al que le precede (por mas que todo fenómeno se refiera siempre á *algun momento anterior*), sino al contrario, á un tiempo dado, sigue sucesivamente otro tiempo determinado. Y puesto que hay algo que sigue, es de todo punto necesario que yo lo refiera á algo que preceda y á quien siga, segun una regla, es decir, necesariamente; de tal suerte, que el suceso, como *condicionado*, nos lleva seguramente á una condicion que le determina.

Supóngase que un suceso no esté precedido de nada, á quien deba seguir segun una regla; toda sucesion, entónces, de la percepcion no existiria más que en la aprehension, es decir, que lo que propiamente precederia y que lo que seguiria en las percepciones, seria sólo determinado de una manera subjetiva y de ningun modo objetivamente. De esta suerte, sólo tendriamos un juego de representaciones que no se referiria á ningun objeto, es decir, que por nuestra percepcion, un fenómeno en nada seria distinto de otro, bajo la relacion de Tiempo, porque la sucesion en el acto de aprehender, es siempre idéntica, y por consiguiente que no hay nada en el fenómeno que la determine de tal modo, que haga así necesaria objetivamente cierta sucesion. No diré, pues, entónces que dos estados se siguen en el fenómeno, sino solamente que una

aprehension le sigue á otra, lo que es puramente subjetivo y no determina ningun objeto, y no puede por consiguiente equivaler al conocimiento de un objeto (ni áun en el fenómeno).

Cuando vemos que algo sucede, siempre suponemos que alguna otra cosa le ha precedido, á quien segun una regla ha seguido. De otro modo no podria yo decir del objeto que *sigue*; puesto que la simple sucesion en mi aprehension, si no está determinada por una regla referente á algo que ha precedido, no prueba una sucesion en el objeto. Es, pues, siempre, por relacion á una regla segun la cual son los fenómenos determinados en su sucesion, es decir, tal como suceden, por el estado precedente, que doy á mi síntesis subjetiva (de la aprehension) un valor objetivo; y sólo bajo esta suposicion es posible la misma experiencia de algo que sucede.

Esto ciertamente que parece contradecir todas las observaciones que siempre se han hecho sobre la marcha de nuestro Entendimiento. Segun aquellas observaciones, sólo por la percepcion y comparacion de muchos sucesos que se verifican sucesivamente de un modo uniforme á fenómenos precedentes, nos ponemos en camino de descubrir una regla, por la cual ciertos sucesos siguen siempre á ciertos fenómenos y de hacernos formar el concepto de causa. En este sentido, ese concepto seria puramente empírico y la regla que da, á saber, que todo lo que sucede tiene una causa, seria tan contingente como la misma experiencia; su universalidad y su necesidad serian, pues, meramente ficticias, sin ningun verdadero valor, porque no se fundaban *a priori*, sino en la induccion. Pasa aquí lo mismo que con otras representaciones puras *a priori* (por ejemplo, Espacio y Tiempo) que podemos sacar de la experiencia en estado de conceptos claros, porque los hemos puesto en ella nosotros mismos y

la hemos realizado por medio de ellos. Mas si esta representacion de una regla que determina la serie de sucesos no puede obtener la claridad lógica de un concepto de causa, sino cuando la hemos usado en la experiencia, el conocimiento de esta regla, como condicion de la unidad sintética de los fenómenos en el Tiempo, es el fundamento de la experiencia misma y por consiguiente la precede *a priori*.

Es preciso mostrar, por un ejemplo, que en la experiencia misma nunca atribuimos al objeto la sucesion (que nos representamos en un suceso cuando algo acontece que antes no existia) y que la distinguimos de nuestra aprehension subjetiva, como si una regla que hiciera de principio nos obligara á guardar este órden de percepcion en preferencia á otro, hasta el punto que es propiamente esa necesidad quien hace posible la representacion de una sensacion en el objeto.

Tenemos en nosotros representaciones de las que podemos tambien tener conciencia. Pero por extensa, exacta y precisa que esta conciencia pueda ser, esas no son más que representaciones, es decir, determinaciones interiores de nuestro espíritu en esta ó la otra relacion de Tiempo. ¿Cómo, pues, es que las suponemos un objeto ó las atribuimos además de la realidad subjetiva que como modificaciones tienen, no sé qué especie de realidad objetiva? El valor objetivo no puede consistir en la relacion con otra representación (con aquella de lo que se atribuiria al objeto) porque sino, se presenta otra vez la cuestion de saber como sale esta representacion de sí misma y adquiere un valor objetivo, además del subjetivo que le es propio como determinacion del estado del espíritu. Si buscamos qué nueva cualidad añade la *relacion con un objeto* á nuestras representaciones y qué es la importancia que sacan, hallamos que sólo sirve para hacer necesario

el enlace de las representaciones en cierto sentido y someterlas á una regla, y que recíprocamente adquieren un valor objetivo sólo por ser necesario cierto órden entre ellas bajo la relacion de Tiempo.

En la síntesis de los fenómenos, lo diverso de las representaciones es siempre sucesivo. Ningun objeto se representa con eso; porque por esta sucesion que es comun á todas las aprehensiones no se distingue nada de nada. Mas desde que percibo ó supongo en esta sucesion una relacion con un estado precedente; del que resulta la representacion segun una regla, no me represento entónces algo como acontecimiento ó como que sucede; es decir, que conozco un objeto que debo poner en el Tiempo en cierto punto determinado, el cual, dado el estado anterior, no puede ser más que ese. Cuando percibo, pues, que algo sucede, esta representacion implica primero que algo ha precedido, porque precisamente es por relacion á este algo anterior que el fenómeno entra en el Tiempo, es decir, que es representado como existiendo despues de un tiempo anterior en el que no existia. Pero en esta relacion no recibe su sitio de tiempo determinado sino suponiendo en un estado pasado algo á quien sigue siempre, es decir, segun una regla. De donde resulta en primer término que no puedo invertir la serie poniendo lo que sucede antes de lo que precede; y en segundo lugar, que dado el estado precedente, el suceso determinado tiene lugar necesaria é infaliblemente. Se sigue de aquí, que hay cierto órden en nuestras representaciones, segun el que, lo presente (en tanto que sucedido) indica un estado precedente como correlativo, aunque aún indeterminado, del suceso dado, unido á éste como á su consecuencia y necesariamente ligado en la serie del tiempo.

Si es, pues, una ley necesaria de nuestra sensibilidad, y por consiguiente una *condicion formal* de todas las per-

cepciones, que el Tiempo que precede determina necesariamente al que le sigue (porque no puedo llegar á éste sino pasando por aquél), es por su parte tambien una *ley* esencial de la *representacion empírica*, de la sucesion en el Tiempo, que los fenómenos del Tiempo pasado determinen todas las existencias del Tiempo que sigue y que éstas no tengan lugar, como sucesos, sino en tanto que los primeros determinan su existencia en el Tiempo, es decir, los fijan, segun una regla. *Porque no podemos conocer empíricamente esta continuidad en el encadenamiento de Tiempos más que en los fenómenos.*

Toda experiencia supone al Entendimiento, y éste constituye su posibilidad, y lo primero que para esto hace no es aclarar la representacion de un objeto, sino el posibilitar la representacion de un objeto en general. Mas no puede llegar á esto, sino trasportando el órden del Tiempo á los fenómenos y á su existencia, es decir, asignando á cada uno, considerado como consecuencia, un sitio determinado *a priori* en el Tiempo, en relacion á los fenómenos precedentes, sitio sin el que no conformaría con el Tiempo mismo, el cual determina *a priori* el sitio de todas sus partes. Pero esta determinacion de los sitios no puede proceder de la relacion de los fenómenos con un Tiempo absoluto (porque no es un objeto de percepcion); es menester, al contrario, que los fenómenos se determinen recíprocamente unos á otros sus sitios en el Tiempo y les hagan necesarios en el órden del Tiempo, es decir, que lo que sigue ó sucede, deba seguir segun una ley general á lo que estaba contenido en el estado precedente. De ahí una serie de fenómenos que por medio del Entendimiento produce y hace necesarios precisamente el mismo órden, el mismo encadenamiento continuo en la serie de percepciones posibles, que el que se encuentra *a priori* en la forma de la intuicion interna (en el Tiempo),

en donde deben tener su sitio todas las percepciones.

El suceso de algo es, pues, una percepcion que pertenece á una experiencia posible y que es real desde que percibo el fenómeno como determinado en el Tiempo, cuanto á su sitio, y por consiguiente como un objeto que puede siempre ser hallado segun una regla en el encadenamiento de las percepciones. Mas esta regla que sirve para determinar algo en la serie del Tiempo, consiste en que la condicion que hace que el suceso sigue siempre (es decir, de un modo necesario), se encuentra en lo que precede. El principio de razon suficiente es, pues, el principio de toda experiencia posible, es decir, del conocimiento objetivo de los fenómenos, bajo el aspecto de su relacion en la sucesion del Tiempo.

Pero la prueba de esta proposicion está solamente en las consideraciones que siguen. Todo conocimiento empírico supone la síntesis de lo diverso operada por la imaginacion, la que es siempre sucesiva, es decir, que en ella (la imaginacion) están siempre las representaciones unas despues de otras. Mas el órden de sucesion (lo que debe preceder y lo que debe seguir) no está en modo alguno determinado en la imaginacion, y la serie de las representaciones que se siguen puede tomarse lo mismo de lo que sigue á lo que precede, que de lo que precede á lo que sigue. Pero si esta síntesis es una síntesis de la aprehension (de la diversidad de un fenómeno dado), el órden, entonces está determinado en el objeto, ó para hablar más propiamente, hay en la síntesis sucesiva que determina un objeto, un órden, segun el cual un algo tiene necesariamente que preceder, y una vez ese algo puesto, otro algo le sigue indispensablemente. Para que mi percepcion contenga el conocimiento de un suceso ó de algo que acontece realmente, es, pues, menester que sea un juicio empírico, donde yo conciba que la sucesion está

determinada, es decir, que este suceso supone en el Tiempo otro fenómeno, á quien sigue necesariamente, segun una regla. De otro modo, si dado el antecedente, el suceso no le siguiera necesariamente, me sería preciso considerarle como un juego meramente subjetivo de mi imaginacion y tener como un sueño lo que pudiera suponerme como objetivo. La relacion en virtud de la cual en los fenómenos (considerados como percepciones posibles), la existencia de lo que sigue (lo que sucede), está necesariamente y segun una regla determinada en el Tiempo por algo que precede; en una palabra, la relacion de causa y efecto es la condicion del valor objetivo de nuestros juicios empíricos relativamente á la serie de percepciones, por consiguiente de su verdad empírica, y por lo tanto de la experiencia. El principio de la relacion de causalidad en la serie de fenómenos tiene, pues, tambien un valor anterior á todos los objetos de la experiencia (sujetos á las condiciones de la sucesion), puesto que él mismo es el principio que posibilita esta experiencia.

Mas aquí se presenta una dificultad que hay que resolver. El principio del enlace causal entre los fenómenos está limitado, en nuestra fórmula, á la sucesion de sus series, mientras que en el uso de ese principio se ve que tambien se aplica á su simultaneidad, y que causa y efecto pueden ser al mismo tiempo. Por ejemplo, hace en un cuarto un calor que no hay al aire libre. Busco la causa y encuentro una chimenea encendida. Luego esta chimenea es, como causa, al mismo tiempo que su efecto, es decir, el calor del cuarto; no existe, pues, aquí sucesion en el Tiempo entre la causa y el efecto, sino que son simultáneos; y, sin embargo, no es por eso la ley ménos aplicable. La mayor parte de las causas eficientes de la Naturaleza existen al mismo tiempo que sus efectos, y la sucesion de éstos consiste únicamente en que la causa no

puede producir todo su efecto en un instante. Pero en el instante en que el efecto se comienza á producir, es siempre coetáneo de la causalidad de su causa; porque si esta causa hubiera desaparecido un instante antes, el efecto no habria tenido lugar. Es menester advertir bien, que aqui se trata sólo del *órden* del Tiempo y no de su *curso*: la relacion queda aunque no haya trascurrido ningun tiempo. El Tiempo entre la causalidad de la causa y su efecto inmediato puede desaparecer (y por consiguiente ser ambos simultáneos); pero la relacion de uno á otro sigue siendo siempre determinable en el Tiempo. Si, por ejemplo, una bola puesta encima de un cogin blando, produce una ligera depresion, esta bola, considerada como causa, está al mismo tiempo que su efecto. Sin embargo, los distingo uno de otro por la relacion de Tiempo que existe en su union dinámica. En efecto, cuando pongo la bola encima del cogin, la depresion de éste sucede á la forma lisa que tenia su superficie; pero si el cogin tenia ya otra depresion (recibida no importa cómo), entonces no produce el efecto primero.

La sucesion es, pues, absolutamente el único criterio empírico del efecto en su relacion con la causalidad de la causa que precede. El vaso es la causa de la elevacion del agua sobre su superficie horizontal, aunque los dos fenómenos se verifiquen al mismo tiempo. En efecto, desde que saco agua con un vaso de una vasija mayor, algo sigue, á saber: el cambio de la posicion horizontal que antes tenia en la vasija por la que toma con el vaso.

Esta causalidad conduce al concepto de accion, éste al concepto de fuerza, y por éste al de substancia. Como no quiero mezclar con mi trabajo crítico (que únicamente se dirige á las fuentes del conocimiento sintético *a priori*), el análisis de conceptos que sólo tiene por objeto su explicacion (y no su extension), dejo su exámen detallado

para un futuro sistema de la Razon pura. Por otro lado, este análisis se encuentra en gran parte en las obras clásicas que tratan de esas materias. Pero no puedo pasarme de hablar del criterio empírico de una substancia, en tanto que parece manifestarse, no por la permanencia del fenómeno, sino mejor y más fácilmente por la accion.

Allí donde existe la accion, y por consiguiente la actividad y la fuerza, allí tambien está la substancia, y solamente en ésta hay que buscar el asunto de aquellas, que son las fuentes fecundas de los fenómenos. Está bien; pero si es menester explicar lo que se entiende por substancia y no dar en un círculo vicioso, la respuesta no es ya fácil. ¿Cómo deducir inmediatamente de la accion, la *permanencia* del agente, lo que es, sin embargo, un criterio esencial y propio de la susbtancia (phœnomenon)? Mas despues de lo que antes hemos visto, la cuestion no tiene nada de complicada, aunque sea insoluble, presentada del modo ordinario (de tratar analíticamente nuestros conceptos). La accion indica ya la relacion del sujeto de causalidad con el efecto. Y como todo efecto consiste en algo que sucede, por consiguiente en algo mudable que el Tiempo caracteriza por la sucesion, el último sujeto de este efecto es, pues, lo *permanente*, considerado como substratum de todo cambio, es decir, la substancia. Porque segun el principio de causalidad, las acciones son siempre el primer fundamento de la vicisitud de los fenómenos, y por consiguiente, no pueden ellos encontrarse en un sujeto que cambie él mismo, porque entónces seria preciso admitir otras acciones y otro sujeto que determinasen este cambio. Por este principio, pues, es la accion un criterio empírico suficiente para probar la substancialidad, sin que me sea necesario buscar la permanencia del sujeto por la comparacion de percepciones, lo que además no podria hacerse por este camino con el deteni-

miento que requieren la gran importancia y absoluta universalidad del concepto. En efecto, que el primer sujeto de la causalidad de lo que nace y muere no pueda él mismo nacer ni morir (en el campo de fenómenos), es esa una conclusion cierta que lleva á la necesidad empírica y á la permanencia en la existencia, por consiguiente, al concepto de una substancia como fenómeno.

Cuando algo sucede, el solo acontecimiento, abstraccion hecha de su naturaleza, es ya por sí mismo un objeto de investigacion. El paso de la no existencia de un estado al estado actual, aunque éste no contuviera ninguna cualidad fenomenal, es por sí cosa que debe investigarse. Este acontecimiento, como ya lo mostramos en el número *A*, no concierne á la substancia (porque ésta no nace), sino al estado de la substancia. No es, pues, más que un simple cambio, y no orígen de algo que proceda de la nada. Cuando este orígen es considerado como efecto de una causa extraña, se le llama entónces creacion. Una creacion no puede admitirse como suceso, porque su sola posibilidad romperia la unidad de la experiencia. Sin embargo, considerando á todas las cosas, no ya como fenómenos, sino como cosas en sí y como objetos sólo del Entendimiento, pueden entónces ser estimadas, aunque substancias, como dependiendo en cuanto á su existencia, de una causa extraña. Mas todo eso supone otra significacion en las palabras y no es aplicable á los fenómenos como objeto posible de la experiencia.

¿Cómo, entónces, algo puede cambiar y cómo un estado que tiene lugar en un momento dado puede suceder en otro á otro estado opuesto? No tenemos de esto la menor nocion *a priori*. Nos es menester para esto el conocimiento de fuerzas reales, por ejemplo de las fuerzas motrices, ó lo que es lo mismo, de ciertos fenómenos sucesivos (como movimientos) que revelen esas fuerzas, el

que sólo empíricamente puede darse. Mas la forma de todo cambio, la condicion sin la que no puede efectuarse, como suceso que resulta de otro estado (sea cualquiera su materia, es decir, sea el que quiera el estado cambiado), y por consiguiente, la sucesion de los estados mismos (la cosa que sucede), puede, sin embargo, ser considerado *a priori* segun la ley de causalidad y las condiciones del Tiempo (1).

Cuando una substancia pasa de un estado *a* á otro *b*, el momento del segundo es diferente del del primero y le sigue. Asimismo el segundo estado, como realidad (en el fenómeno) es distinto del primero, donde esta realidad no existía, como *b* de *cero*; es decir, que si el estado *b* se distingue del estado *a* nada más que por la cuantidad, entonces el cambio es el acontecimiento *b—a*, que no se hallaba en el estado precedente, y en relacion de quien este estado es $= 0$.

Se trata, pues, de ver cómo una cosa puede pasar de un estado $= a$ á otro estado $= b$. Entre dos momentos hay siempre un Tiempo, y entre dos estados en esos momentos hay siempre una diferencia que tiene una cuantidad (porque todas las partes de los fenómenos son á su vez cuantidades). Todo paso, pues, de un estado á otro tiene siempre lugar en un tiempo contenido entre dos momentos, donde el primero determina el estado que la cosa deja, y el segundo el que toma. Ambos son, pues, los límites del Tiempo de un cambio, por consiguiente, de un estado intermedio entre dos estados, perteneciendo como tales al cambio íntegro. Mas todo cambio tiene una

---

(1) Adviértase bien que no hablo del cambio de ciertas relaciones, sino de un cambio de estado. Así cuando un cuerpo se mueve uniformemente, su estado (de movimiento) no cambia, y sí sólo cambia cuando su movimiento crezca ó disminuya.

causa que revela su causalidad en todo el tiempo en que se verifica. Esta causa, pues, no produce su cambio de un golpe (en un instante indivisible), sino en un Tiempo; de tal modo, que así como el Tiempo crece desde el primer instante *a* hasta su integridad *b*, así tambien la cuantidad de la realidad (*b*—*a*) se produce por todos los grados inferiores contenidos entre el primer y segundo momento. Todo cambio es, pues, posible sólo por una accion continua de la causalidad, que en tanto que es uniforme se llama un momento. El cambio no se compone de esos momentos, sino que resulta como su efecto.

Tal es la ley de la continuidad de todo cambio. El principio de esta ley es: Ni el Tiempo ni el fenómeno en Tiempo, se componen de partes que sean las más pequeñas posibles, y que sin embargo, la cosa en su cambio no llega á su segundo estado sino pasando por todas esas partes como por otros tantos elementos. No existe *ninguna diferencia* en lo real del fenómeno, como en la cuantidad de Tiempos que sea la *más pequeña* posible. Y el nuevo estado de la realidad pasa, saliendo del primero en donde no existia por todos los grados infinitos de esta misma realidad, entre los cuales las diferencias son todas menores que la que existe entre *0* y *a*.

No es aquí necesario averiguar la utilidad que puede prestar este principio en la investigacion de la Naturaleza. Pero excita nuestro interés examinar como ese principio, que tanto parece extender nuestro conocimiento, es posible *a priori* por completo, por más que en seguida se advierta que es real y legítimo, y que por consiguiente, es innecesario explicar como es posible. Mas como tantas veces carecen de fundamento las pretensiones de extender nuestro conocimiento por la razon pura, conviene, como medida general, ser en esto siempre muy desconfiado y no creer nada ni aceptar nada, ni áun con los

argumentos dogmáticos más claros, sin documentos que suministren una deduccion positiva y firme.

Todo crecimiento del conocimiento empírico, todo progreso de la percepcion, no es más que una extension de la determinacion del sentido interno; es decir, una progresion en el Tiempo, cualesquiera que sean por otra parte los objetos, fenómenos ó intuiciones puras. Esta progresion en el Tiempo determina todo y en sí no está determinada por nada; es decir, que las partes están necesariamente en el Tiempo, y que son dadas por la síntesis del Tiempo, pero no antes que ella. Por esto es que todo paso de la percepcion á algo que sigue, es una determinacion del Tiempo efectuada por la produccion de esta percepcion, y como esta determinacion es siempre y en todas sus partes una cuantidad, es él la produccion de una percepcion que pasa, como una cuantidad, por todos los grados en que ninguno es el menor, desde cero hasta su grado determinado. Es, pues, evidente con esto que podemos conocer *a priori* la ley de los cambios en cuanto á su forma. Nosotros sólo anticipamos nuestra propia aprehension, cuya condicion formal debe necesariamente poderse conocer *a priori*, puesto que reside en nosotros, anteriormente á todo fenómeno dado.

Así, pues, del mismo modo que el Tiempo contiene la condicion sensible *a priori* de la posibilidad de una progresion contínua de lo que existe á lo que debe seguir, del mismo modo tambien, el Entendimiento, por medio de la unidad de la apercepcion, contiene la condicion *a priori* de la posibilidad de la determinacion de todos los instantes de los fenómenos en el Tiempo, mediante la serie de causas y efectos, en donde las primeras traen necesariamente la existencia de los segundos, dando así valor en cada Tiempo (en general), por consiguiente, objetivamente, el conocimiento empírico de las relaciones de Tiempo.

C.

TERCERA ANALOGIA.

Principio de la simultaneidad segun la ley de la accion y la reaccion ó de la reciprocidad: *Todas las substancias, en tanto que pueden ser percibidas como simultáneas en el Espacio, están en una accion recíproca general* (1).

PRUEBA.

Las cosas son simultáneas cuando la intuicion empírica, la percepcion de una y la de otra se pueden seguir recíprocamente (lo que no puede suceder con los fenómenos como vimos en el segundo principio). Así, puedo comenzar por la percepción de la Luna y pasar á la de la Tierra, ó reciprocamente comenzar por la de la Tierra y pasar á la de la Luna; y precisamente porque las percepciones de esos objetos pueden seguirse recíprocamente, es que digo que existen simultáneamente. La simultaneidad es, pues, la existencia de cosas diversas en el mismo Tiempo. Pero no puede percibirse el Tiempo mismo para deducir de que las cosas estén en un mismo Tiempo, el que las percepciones puedan seguirse recíprocamente. La síntesis de la imaginacion en la aprehension no indicaria, pues, más que cada una de esas representaciones está

(1) La primera edicion decia: *Principio de la reciprocidad:* Todas las substancias en tanto que son simultáneas están en una comunidad general (es decir, en una accion recíproca).

(*N. del T.*)

en el sujeto cuando la otra no está y recíprocamente; pero no que los objetos estén al mismo Tiempo; es decir, que cuando el uno existe, el otro tambien existe en el mismo Tiempo, y que eso es necesario para que puedan las percepciones seguirse recíprocamente. Es, pues, preciso un concepto intelectual de la sucesion recíproca de las determinaciones de esas cosas que existen simultáneamente unas fuera de otras para poder decir que la sucecion recíproca de las percepciones está fundada en el objeto, y para representarse tambien la simultaneidad como objetiva. Mas la relacion de las substancias, en la cual la una contiene determinaciones cuya causa, á su vez, se contiene en la otra, esa relacion, repetimos, es la relacion de influencia, y cuando recíprocamente la segunda contiene la causa de las determinaciones de la primera, es entonces la relacion de reciprocidad ó de la accion recíproca. La simultaneidad de las substancias en el Espacio no puede, pues, conocerse en la experiencia sino suponiendo su accion recíproca; esta suposicion es tambien, por consecuencia, la condicion de la posibilidad de las cosas mismas como objetos de la experiencia (1).

Las cosas son simultáneas en cuanto que existen en un mismo y solo Tiempo. ¿Pero cómo conocer que están en un mismo y solo Tiempo, cuando el órden en la síntesis de la aprehension de esto diverso es indiferente, es decir, cuando puede igualmente irse de A á E por B, C, D, que recíprocamente de E á A? En efecto, si hubiera sucesion en el Tiempo (en el órden que comienza por A y acaba por E), sería imposible comenzar por E la aprehension en la percepcion, y retroceder hácia A, puesto que A

---

(1) El párrafo que acaba de leerse no estaba en la primera edicion. *(N. del T.)*

perteneceria al Tiempo pasado y no podria, por tanto, ser un objeto de aprehension.

Si se admite que en una variedad de substancias consideradas como fenómenos, esté cada una perfectamente aislada, es decir, que ninguna obre sobre la otra y reciba recíprocamente su influencia, digo entonces que *su simultaneidad* no puede ser objeto de ninguna percepcion posible, y que la existencia de una no podria llevar por ningun medio de la síntesis empírica, á la de la otra. En efecto, si se imaginara que están separadas por un Espacio enteramente vacío, la percepcion que va de una á otra en el Tiempo, determinaria es verdad la existencia de esta última por medio de una percepcion ulterior, pero no podria distinguir si el fenómeno sigue á la primera objetivamente ó si le es simultáneo.

Debe, pues, haber además de la simple existencia, algo por lo que A determine á B su lugar en el Tiempo, y recíprocamente tambien B su lugar á A; pues sólo concibiendo las substancias bajo esta condicion se pueden representar empíricamente como *existiendo simultáneamente*. Mas sólo aquello que es la causa de una cosa ó de sus determinaciones, puede señalarle su sitio en el Tiempo. Por consiguiente, toda substancia (puesto que no puede ser consecuencia más que por relacion á sus determinaciones), debe contener en sí la causalidad de ciertas determinaciones en las otras substancias, y al mismo tiempo los efectos de la causalidad de las otras substancias, es decir, que todas deben estar (inmediata ó mediatamente) en comunidad dinámica para que sea posible conocer en la experiencia la simultaneidad. Mas todo eso, sin lo que la experiencia misma de los objetos de experiencia sería imposible, es necesario para estos objetos. Es, pues, menester á todas las substancias, consideradas como fenómenos, en tanto que son simul-

táneas, el estar en comunidad (1) general de accion recíproca.

En aleman tiene la palabra *Gemeinschaft* doble significacion, y lo mismo equivale en latin á *communio* que á *commercium*. Nosotros la empleamos aquí en su último sentido (2) como designando una comunidad dinámica sin la que la comunidad local (*communio spatii*) misma, no podria ser conocida empíricamente. Es fácil advertir en nuestras experiencias que las influencias continuas en todas las partes del Espacio pueden solas conducir nuestro sentido de un objeto á otro; que la luz que brilla entre nuestros ojos y los cuerpos celestes, produce un comercio mediato entre nosotros y esos cuerpos, y que prueba así su simultaneidad; que no podemos cambiar empíricamente de lugar (percibir ese cambio), sin que por todas partes la materia nos haga posible la percepcion de los sitios que ocupamos, y que es únicamente por medio de su influencia recíproca que puede probarse su simultaneidad, y de ahí (aunque sólo mediatamente), la coexistencia de objetos desde los más distantes hasta los más próximos. Sin comunidad, toda percepcion (del fenómeno en el Espacio) está aislada de las otras y la cadena de representaciones empíricas, es decir, la experiencia, comenzaria de nuevo en cada objeto, sin que la precedente pudiera relacionarse lo más mínimo ó estar con ella en una relacion de Tiempo. No es mi intencion refutar con esto la idea de un Espacio vacío; porque puede siempre estar allí donde no hay percepciones y donde, por consiguien-

---

(1) *Gemeinschaft.*

(2) Este equívoco existe tambien en castellano, con *comunidad* que es lo que yo he traducido, prefiriéndolo, sin embargo, á *comercio*, que causaria mayor confusion.

(N. del T.)

te, no hay conocimiento empírico de la simultaneidad; pero en ese caso no podría ser entonces un objeto para nuestra experiencia posible.

Añado, además, lo que sigue para mayor claridad. Todos los fenómenos, en tanto, que están contenidos en una experiencia posible, están en el espíritu en comunidad (*communio*) de apercepcion; y para que los objetos puedan representarse como enlazados juntos, es necesario que determinen recíprocamente sus sitios en el Tiempo, y que formen así un todo. Mas para que esta comunidad subjetiva pueda fundarse en un principio objetivo ó ser relacionada con fenómenos como substancias, es preciso que la percepción del uno, como principio, posibilite la del otro, y recíprocamente, á fin de que la sucesion, que está siempre en las percepciones, como aprehensiones, no sea atribuida á los objetos, sino que puedan éstos representarse como coexistentes. Mas es esto una influencia recíproca, es decir, un comercio real de substancias, sin el que la relacion empírica de la simultaneidad no podría hallarse en la experiencia. Por medio de este comercio, los fenómenos, en tanto que exteriores unos á otros, y enlazados sin embargo, forman un compuesto (*compositura real*), del que pueden existir de muchas especies. Las tres relaciones dinámicas de que resultan todas las demás son, pues, de influencia, de consecuencia y de composicion.

Tales son las tres analogías de la experiencia. No son más que principios que sirven para determinar la existencia de los fenómenos en el Tiempo, segun sus tres *modos*, es decir, segun la relacion con el Tiempo mismo como cuantidad (cuantidad de la existencia ó duracion),

segun la relacion en el Tiempo como serie (sucesion), y segun el Tiempo mismo como conjunto de todas las existencias (simultaneidad). Esta unidad de la determinacion del Tiempo es completamente dinámica; es decir, que el Tiempo no es considerado como aquello en lo que la experiencia determina inmediatamente á cada existencia su lugar, lo que es imposible, porque el Tiempo absoluto no es un objeto de percepcion en donde los fenómenos pudieran unirse entre sí; pero la regla del Entendimiento, única que puede dar á la existencia de los fenómenos una unidad sintética fundada en las relaciones de Tiempo, determina á cada uno de ellos su lugar en el Tiempo, y por consiguiente, la determina *a priori* y con valor para todos los Tiempos y para cada Tiempo.

Entendemos por Naturaleza (en el sentido empírico) el encadenamiento de fenómenos enlazados, en cuanto á su existencia, por reglas necesarias, es decir, por leyes. Son, pues, ciertas leyes y leyes *a priori* que ante todo, posibilitan una Naturaleza; las leyes empíricas no pueden ocurrir ni ser descubiertas más que por medio de la experiencia, pero conforme á esas leyes primitivas, sin las que la experiencia sería en sí imposible. Nuestras analogías presentan, pues, propiamente la unidad de la Naturaleza en el encadenamiento de todos los fenómenos bajo ciertos *exponentes* que sólo expresan la relacion del Tiempo (en tanto que abarca toda existencia) con la unidad de la apercepcion, unidad que sólo puede existir en una síntesis fundada en reglas. Las tres tienen, pues, esta significacion: todos los fenómenos residen en una Naturaleza, y así debe ser, porque sin esta unidad *a priori*, toda unidad de experiencia y por consiguiente toda determinacion de objetos en la experiencia seria imposible.

Pero hay aún una advertencia que hacer con motivo de la prueba que dimos de esas leyes trascendentales de

la Naturaleza y sobre el carácter particular de esta prueba; y tiene tambien esta observacion grandísima importancia al mismo tiempo, como regla para todo otro intento de probar *a priori* proposiciones intelectuales que son al mismo tiempo sintéticas. Si hubiéramos querido probar dogmáticamente, es decir, por conceptos, esas analogías, á saber: que todo cuanto existe sólo se encuentra en algo permanente, que todo suceso supone algo en un estado precedente, á quien sigue segun una ley reglas, y en fin, que en la diversidad de las cosas simultáneas, los estados están simultáneamente en relacion unos con otras,[1] segun una regla (en comercio recíproco), entonces nuestro empeño hubiera sido trabajo perdido. Porque no se puede ir de un objeto y de su existencia á la existencia de otro ó á su manera de existir, por simples conceptos de estos cosas, de cualquier modo que se les analice. ¿Qué nos quedaba, pues?

La posibilidad de la experiencia, como conocimiento en el que pueden dársenos en último término todos los objetos, tiene su representación para nosotros una realidad objetiva. Mas en este término medio, cuya forma esencial consiste en la *unidad* sintética de la apercepcion de todos los fenómenos, hemos hallado condiciones *a priori* de la determinacion cronológica, necesaria y permanente de toda existencia en el fenómeno, sin las que, la determinacion empírica del Tiempo, sería en sí imposible, y hemos descubierto así las reglas de la unidad sintética *a priori*, por cuyo medio podemos anticipar la experiencia. Faltos de este método y en la falsa persuasión de que las proposiciones sintéticas que el uso experimental del Entendimiento recomendaba como principios, ha sucedido que siempre se ha buscado, aunque en vano una prueba del principio de razon suficiente. Nadie ha pensado en las otras dos analogías, aunque se servían

siempre de ellas sin notarlo (1). Y porque no pensaron en esto, está en que faltaba el hilo conductor de las categorías, el solo que puede descubrir y hacer sensibles todas las lagunas del Entendimiento, así en los conceptos como en los principios.

4.

POSTULADOS DEL PENSAMIENTO EMPÍRICO EN GENERAL.

1.° Lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia (cuanto á la intuicion y á los conceptos) es *posible*.

2.° Lo que conforma con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*.

3.° Aquello en que la conformidad con lo real está determinado segun las condiciones generales de la experiencia, es *necesario* (existe necesariamente).

EXPLICACION.

Las categorías de modalidad tienen de particular que no aumentan en nada, como determinacion del objeto, el concepto á que se unen como predicados, sino que sólo

---

(1) La unidad del universo, en donde deben estar ligados todos los fenómenos, es evidentemente una simple consecuencia del principio tácitamente admitido del comercio de todas las substancias, existiendo simultáneamente. Porque si estuvieran aisladas no constituirian un todo como partes, y si su enlace (accion recíproca de la diversidad) no fuera necesario para la misma simultaneidad, no podria irse de ésta, como de una relacion puramente ideal, á aquélla, como á una relacion real. Asimismo hemos mostrado en su lugar que la comunidad es propiamente el principio de la posibilidad de un conocimiento empírico, de la coexistencia, y que por consiguiente, no se va propiamente de ésta á aquélla como á su condicion.

expresan la relacion con la facultad de conocer. Cuando el concepto de una cosa es ya perfecto, puedo aún preguntar si esta cosa es simplemente posible, ó si es real, y en este último caso, si además es tambien necesaria. No se piensa con esto ninguna determinacion más en el objeto mismo; pues sólo se trata de saber cuál es la relacion de este objeto (y de todas sus determinaciones) con el Entendimiento y su uso empírico, con el juicio empírico y con la razon (en su aplicacion á la experiencia).

Por esta razon precisamente los principios de la modalidad son simplemente explicaciones de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad en su uso empírico, y tambien al mismo tiempo la restriccion de las categorías al sólo uso empírico, sin permitirlas ni admitirlas el uso trascendental. En efecto, si no tienen solamente un valor lógico y no se limitan á expresar analíticamente la forma del *pensamiento*, sino que se refieren á *cosas*, á su posibilidad, realidad ó necesidad, es menester que se apliquen á la experiencia posible y á su unidad sintética, en la que sólo se dan los objetos de conocimiento.

El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que su concepto conforme con las condiciones formales de la experiencia en general. Mas ésta, es decir, la forma objetiva de la experiencia en general, contiene toda síntesis pedida para el conocimiento de objetos. Un concepto que contiene una síntesis debe tenerse por vacío y no se refiere á ningun objeto, si esta síntesis no pertenece á la experiencia, sea como tomada de ella, en cuyo caso su concepto se llama *concepto empírico*, sea como condicion *a priori* de la experiencia en general (como su forma), en donde es entonces un concepto puro, que sin embargo pertenece á la experiencia, porque sólo en ésta puede hallarse su objeto. En efecto, ¿de dónde sacar el carácter de la posibilidad de un objeto pensado por un concepto sin-

tético *a priori*, si no es de la síntesis que constituye la forma del conocimiento empírico de los objetos? Es tambien una condicion lógica necesaria que en ese concepto no debe existir ninguna contradiccion. Pero está esto muy lejos de ser suficiente para constituir la realidad objetiva del concepto, es decir, la posibilidad de un objeto tal como es pensado por el concepto. Así, no hay contradicción alguna en el concepto de una figura contenida entre dos líneas rectas, porque el concepto de dos líneas rectas y de su encuentro no contienen la negacion de ninguna figura. La imposibilidad no está, pues, en el concepto mismo, sino en su construccion en el Espacio, es decir, en las condiciones del Espacio y de sus determinaciones, condiciones que á su vez tienen su realidad objetiva; es decir, se relacionan con cosas posibles, puesto que contienen *a priori* la forma de la experiencia en general.

Presentemos ahora toda la utilidad y toda la influencia de ese postulado de la posibilidad. Cuando me represento una cosa que es permanente, de modo que cuanto cambia en él, sólo pertenece á su estado, no puedo por ese solo concepto conocer si esa cosa es posible. Y lo mismo; cuando me represento alguna cosa que es de tal naturaleza que una vez puesto, otra le sigue siempre inevitablemente, puedo concebirla sin contradiccion, pero no podría juzgar por eso si una propiedad de esa especie (como causalidad) se halla en algun objeto posible. Por último, puedo representarme cosas (substancias) diversas, de tal suerte constituidas, que el estado de unas produzca una consecuencia en el de otra, y recíprocamente; pero por esos conceptos, que sólo contienen una síntesis arbitraria, yo no puedo deducir si una relacion de esa especie puede pertenecer tambien á las cosas. Solamente, pues, en cuanto esos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en cada experiencia, es como se recono-

ce su realidad objetiva, es decir, su verdad transcendental, y esto, en verdad, independientemente de la experiencia, aunque no de toda relacion con la forma de una experiencia en general y con la unidad sintética en la que sólo pueden conocerse empíricamente los objetos.

Mas si se quisiera formar nuevos conceptos de substancias, de fuerzas, de acciones recíprocas, con la materia que la percepcion nos ofrece, sin sacar de la misma experiencia el ejemplo de su enlace, se caeria entonces en puras quimeras y no se podria reconocer la posibilidad de esas fantásticas concepciones por medio de ningun criterio, porque no se tomó como guía la experiencia ni se derivaron de ella. Tales conceptos inventados (1) no pueden recibir *a priori*, como las categorias, el carácter de su posibilidad, como condiciones de que depende toda experiencia, sino sólo *a posteriori*, como dados por la experiencia misma. Luego su posibilidad debe ser conocida *a posteriori* y empíricamente, ó no lo puede ser. Una substancia que estuviera constantemente en el Espacio, pero sin llenarle (como ese intermediario que algunos han querido introducir entre la materia y el sér pensante), ó una facultad particular que tuviera nuestro espíritu de *prever* el porvenir (no deduciéndolo simplemente), ó, en fin, la facultad que tendria este espíritu de estar en comercio de pensamientos con otros hombres, por distantes que se encuentren, son todos conceptos, cuya posibilidad carece por completo de fundamento, porque no descansa en la experiencia ni en sus leyes conocidas, y sin lo que, sólo son un conjunto arbitrario de pensamientos, que aunque no contienen ninguna contradiccion, de ningun modo pueden pretender á una realidad objetiva, ni por consiguiente, á la

---

(1) *Gedichtete.*

posibilidad de objetos tales como ahí se han concebido. Por lo que toca á la realidad, huelga decir que no se la puede concebir como tal *in concreto*, sin recurrir á la experiencia, puesto que sólo puede ponerse en relacion con la sensacion como materia de la experiencia y no con la forma de la relacion, con la que podria mejor el espíritu argüir sus ficciones.

Mas dejo á un lado todo aquello cuya posibilidad sólo puede deducirse de la realidad en la experiencia, para concretarme aquí á la posibilidad de cosas fundada en conceptos *a priori*. Persisto en sostener que de sus conceptos solos no pueden sacarse nunca las cosas mismas, sino solamente en tanto que son condiciones formales y objetivas de una experiencia en general.

Parece, en verdad, que la posibilidad de un triángulo pudiera ser conocida en sí misma por su concepto (que es en verdad independiente de la experiencia); porque, en efecto, podemos darle un objeto completamente *a priori*, es decir, construirle. Mas como esta construccion es sólo la forma de un objeto, el triángulo no seria más que un producto de la imaginacion, cuyo objeto tendria sólo una posibilidad dudosa, porque faltaba, para ser de otro modo, alguna cosa más, á saber: que esta figura sea concebida bajo las solas condiciones sobre las que descansan todos los objetos de la experiencia. Mas la sola cosa que añade á este concepto la representacion de la posibilidad de tal objeto, es que el Espacio es una condicion formal *a priori* de esperiencias exteriores, y que esta misma síntesis figurativa por la que construimos un triángulo de la imaginacion, es absolutamente idéntica á la que producimos en la aprehension de un fenómeno para formarnos de él un concepto experimental. Y así, la posibilidad de las cuantidades continuas y hasta la de las cuantidades en general, pues son sus conceptos todos sintéticos, no re-

sulta nunca de esos conceptos solos por sí mismos, sino en cuanto que son considerados como condiciones formales de la determinacion de objetos en la experiencia en general. ¿Dónde hallar, pues, los objetos que corresponden á los conceptos, sino en la experiencia, por la que únicamente nos son dados los objetos? Podemos, es verdad, sin experiencia prealable, conocer y caracterizar la posibilidad de las cosas; pero es sólo en relacion á las condiciones formales bajo las que alguna cosa en general se determina en la experiencia como objeto; lo que es, por consiguiente, *a priori*, pero siempre en relacion á la experiencia y en sus límites.

El postulado para el conocimiento de la *realidad* de las cosas exige una *percepcion*; por consiguiente, una sensacion acompañada de conciencia (que no es en verdad inmediata) del objeto mismo cuya existencia ha de conocerse; mas es tambien preciso que este objeto conforme con alguna percepcion real segun las analogías de la experiencia, las que manifiestan todo enlace real en la experiencia posible.

Ningun carácter de la existencia de una cosa puede, en modo alguno, hallarse en su *simple concepto*. Porque aunque ese concepto sea tan completo que en él nada falte para concebir una cosa con todas sus determinaciones interiores, la existencia, sin embargo, nada tiene que ver con todas esas determinaciones; la cuestion se reduce á saber si una cosa nos es dada de tal suerte que su percepcion pueda preceder en todo caso al concepto. El concepto, precediendo la percepcion, significa la simple posibilidad de la cosa; la percepcion que da al concepto la materia, es el solo carácter de la realidad. Mas así se puede tambien conocer la existencia de una cosa antes de percibirla, y por consiguiente, relativamente *a priori*, con tal que esté ella unida á ciertas percepciones, segun los

principios de su enlace empírico (las analogías). Entonces, en efecto, está la existencia de la cosa ligada con nuestras percepciones en una experiencia posible, y podemos, siguiendo el hilo de esas analogías, pasar de nuestra percepcion real á la cosa, en la serie de percepciones posibles. Así es, que conocemos por la percepcion de la aguja de hierro imantada la existencia de una materia magnética en los cuerpos, por más que una percepcion inmediata de esta materia nos sea imposible por la naturaleza de nuestros órganos. Porque por las leyes de la sensibilidad y contextus de nuestras percepciones, llegaríamos á tener en una experiencia la intuicion inmediata de esta materia, si nuestros sentidos fueran más delicados; pero el embastecimiento de esos sentidos nada hace á la forma de la experiencia posible en general. Allí, pues, donde se extiende la percepcion y lo que de ella depende, segun leyes empíricas, allí tambien se extiende nuestro conocimiento de la existencia de las cosas, si no comenzamos por la experiencia ó si no procedemos siguiendo las leyes del encadenamiento empírico de los fenómenos, en vano pretendamos adivinar ó conocer la existencia de las cosas.

El idealismo hace graves objeciones contra esas reglas de la demostracion mediata de la existencia, y por eso es esta ocasion de refutarlo (1).

---

(1) La refutacion que sigue fué añadida en la segunda edicion. *(N. del T.)*

REFUTACION DEL IDEALISMO.

El idealismo (entiendo el material) es la teoría que declara la existencia de objetos exteriores en el espacio, ó dudosa é indemostrable, ó falsa é imposible. La primera doctrina es el idealismo *problemático de Descartes*, que sólo tiene como indudable esta asercion empírica: *yo soy*; la segunda es el idealismo *dogmático de Berkeley*, que considera el Espacio con todas las cosas de que es condicion inseparable como algo en sí imposible, y por consiguiente como vanas quimeras las cosas que en él se dan. El idealismo dogmático es inevitable cuando se hace del espacio una propiedad pertinente á las cosas en sí; porque entónces él y asimismo todo lo que condiciona, es un no sér. Pero en la estética trascendental hemos destruido los principios de este idealismo. El idealismo problemático, que no afirma nada sobre este particular, pero que sostiene solamente nuestra impotencia para demostrar por la experiencia inmediata una existencia extraña á la nuestra, es racional y manifiesta una investigacion filosófica y fundamental, que no consiente en dar un juicio decisivo sino despues de haber encontrado una prueba suficiente. Se trata, pues, de demostrar, que no sólo nos *imaginamos* las cosas exteriores, sino que tenemos tambien la *experiencia*, lo que no puede alcanzarse sino demostrando que nuestra experiencia interna, indudable para Descartes, es posible solamente bajo la suposicion de la experiencia externa.

TEOREMA.

La simple conciencia de mi propia existencia, aunque empíricamente determinada, prueba la existencia de objetos fuera de mí en el Espacio.

PRUEBA.

Yo tengo conciencia de mi existencia como determinada en el Tiempo. Toda determinacion supone algo *permanente* en la percepcion. Mas eso permanente no puede ser algo en mí, por la razon precisamente que mi existencia no puede ser determinada en el Tiempo más que por lo permanente (1). La percepcion de esto permanente

---

(1) En la última nota del prefacio de la segunda edicion Kant suplica al lector de modificar el texto que acaba de leerse con el que á continuacion trascribimos:

«Porque todos los principios de determinacion de mi existencia que pueden hallarse en mí, son representaciones, y, como tales, tienen necesidad de algo permanente que sea distinto de esas representaciones, y en cuya relacion, su cambio y por consiguiente, mi existencia en el tiempo en que cambian, puedan ser determinados. Se objetará, sin duda, contra esta prueba, que solo inmediatamente, no tengo yo conciencia de lo que es en mí; es decir, de mi *representacion* de cosas exteriores, y que, por consiguiente, queda siempre incierto si hay ó no fuera algo que la corresponda. Mas por la *experiencia* interna tengo yo conciencia de mi *existencia en el Tiempo* (por consiguiente, tambien de su determinabilidad en él), lo cual es más que tener simplemente conciencia de mi representacion, y que, sin embargo, es idéntico á la *conciencia empírica de mi existencia*, la cual es sólo determinable en *relacion con algo fuera de mí*, entazado con mi existencia. Esta conciencia de mi existencia en el Tiempo está, pues, idénticamente enlazada con la conciencia de una relacion á algo fuera de mí, y por consiguiente, es la experiencia y no la ficcion, el sentido y no la imaginacion, que enlazan inseparablemente lo exterior á mi sentido interno; porque el sentido externo es ya por sí mismo una relacion de la intuicion con algo real existente fuera de mí, y cuya realidad, á diferencia de la ficcion, descansa solamente en que está inseparable-

es sólo posible por medio de una *cosa* que exista fuera de mí, y no simplemente por la representacion de una cosa exterior á mí. Por consiguiente, la determinacion de mi existencia en el Tiempo es sólo posible por la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Mas como esta conciencia en el Tiempo está necesariamente ligada á la conciencia de la posibilidad de esta determinacion del

---

mente ligado á la experiencia interior como á la condicion de su posibilidad, en cuyo caso nos encontramos aquí. Si á la *conciencia intelectual* que de mi existencia tengo en esta representacion, *yo soy*, que acompaño en todos mis juicios y en todos los actos de mi entendimiento, yo pudiera unir al mismo tiempo una determinacion de mi existencia por la *intuicion intelectual*, la conciencia de una relacion con algo exterior á mí, no formaria parte necesariamente de esta determinacion. Mas esta conciencia intelectual precede en verdad; pero la intuicion interior, en la que solamente mi existencia puede ser determinada, es sensible y está ligada á la condición del Tiempo. Esta determinacion, y por consiguiente, la misma experiencia interna, dependen de algo permanente que no está en mí, y que, por consecuencia, no puede encontrarse más que en algo fuera de mí, con lo que debo considerarme en relacion. La realidad del sentido externo está así necesariamente ligada á la del sentido interno para la posibilidad de una experiencia en general; es decir, que tengo igualmente conciencia de que existen fuera de mí cosas que se relacionan con mis sentidos, de que yo mismo existo de una manera determinada en el tiempo. En cuanto á saber cuáles son las intuiciones dadas á que corresponden realmente objetos fuera de mí, y los que, por consiguiente, pertenecen al *sentido externo* y no á la imaginacion, cuestion es ya ésta que sólo en cada caso particular puede decidirse por medio de las reglas que sirven para distinguir la experiencia en general (la interna tambien) de la imaginacion; pero el principio siempre es, que realmente existe una experiencia externa. Puede aún añadirse la siguiente observacion: la representacion de algo *permanente* en la existencia no es idéntico á la *representacion permanente*, porque ésta puede, en efecto, ser muy mudable y variable, como todas nuestras representaciones, hasta la de la materia, y, sin embargo, referirse á algo permanente, que, por consecuencia, debe ser cosa distinta á todas mis representaciones, algo exterior, cuya existencia esté necesariamente comprendida en la *determinacion* de mi propia existencia y no constituya con ella más que una sola experiencia, que no se daria interiormente si tambien no lo fuera exteriormente (en parte). Decir el cómo, esto ya no es más explicable que decir tambien el cómo pensamos en general lo que subsiste en el Tiempo y que por su simultaneidad con lo mudable produce el concepto de cambio.»

Tiempo, se sigue de ahí que tambien está necesariamente ligada con la existencia de cosas fuera de mí, como á la condicion de la determinacion del Tiempo; es decir, que la conciencia de mi propia existencia es al propio tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas exteriores.

Primera observacion. Se advertirá en la prueba precedente que hemos rebatido el juego del Idealismo con sus propias armas y que nos dá un resultado contraproducente. Este admitía que la única experiencia inmediata era la interna y que de aquí solamente se deducía la existencia de las cosas exteriores; pero esto, sin certeza, como siempre que se deduce de efectos dados causas *determinadas*, y porque la causa de las representaciones puede tambien hallarse en nosotros, y muy bien suceder que falsamente la atribuyamos á cosas exteriores. Mas ya hemos demostrado que la experiencia externa es propiamente inmediata (1) y que sólo por medio de ésta es posible, no ciertamente la conciencia de nuestra propia existencia, pero sí la determinacion de esta existencia en el Tiempo; es decir, la experiencia interna. Claro se está que la representacion *yo soy*, que expresa la conciencia que puede acompañar á todo pensamiento, es lo que encierra en sí inmediatamente la existencia de un sujeto, pero no ningun *conocimiento*, por consiguiente, ningun conocimiento

(1) La conciencia *inmediata* de la existencia de cosas exteriores no está supuesta sino demostrada en el teorema anterior, y podamos ó no apercibir la posibilidad de esta conciencia. Sobre esto último la cuestion sería de saber si sólo tenemos un sentido interno y no un sentido externo, sino simplemente una imaginacion exterior. Mas es bien claro que para imaginarnos una cosa externa, es preciso que tengamos ya un sentido externo y que así distingamos inmediatamente la simple receptividad de una intuicion externa de la espontaneidad que caracteriza esta imaginacion. Porque, en efecto, suponer que sólo hiciéramos imaginarnos un sentido externo, sería destruir la facultad de intuicion que ha de ser determinada por la imaginacion.

empírico; es decir, ninguna experiencia. Para eso es menester, además del pensamiento de algo existente, la intuicion, y aquí, la intuicion interna, en cuya relacion, es decir, al Tiempo, debe el sujeto ser determinado; lo que sólo por medio de objetos exteriores puede realizarse, de tal suerte, que la misma experiencia interna no es posible sino mediatamente y por medio de la experiencia externa.

Segunda observacion. Cuanto acabamos de decir conforma perfectamente con todo uso experimental de nuestra facultad de conocer en la determinacion del Tiempo. No sólo no podemos percibir ninguna determinacion de tiempo más que por el cambio en las relaciones exteriores (el movimiento) relativo á lo permanente en el Espacio (por ejemplo el movimiento del Sol relativamente á los objetos de la Tierra), sino que ni tampoco tenemos nada permanente que podamos someter como intuicion al concepto de una substancia, á no ser la *materia.* Y esta permanencia no está tomada en modo alguno de la experiencia externa, sino supuesta *a priori*, como condicion necesaria de toda determinacion de Tiempo, por consiguiente tambien, como determinacion del sentido interno relativamente á nuestra propia existencia por la existencia de las cosas exteriores. La conciencia de mí mismo en la representacion *Yo*, no es en modo alguno una intuicion, sino una representacion puramente intelectual de la espontaneidad de un sujeto pensante. Ese *Yo* no contiene, pues, el menor predicado de la intuicion, que como permanente, pueda servir de correlativo á la determinacion del Tiempo en el sentido interno, como por ejemplo la *impenetrabilidad* de la materia, en tanto que intuicion empírica.

Tercera observación. Porque la existencia de objetos exteriores sea necesaria para la posibilidad de la concien-

cia determinada de nosotros mismos, no se sigue que toda representacion intuitiva de cosas exteriores contenga al mismo tiempo su existencia, pues esta representacion puede muy bien ser el simple efecto de la imaginacion (como sucede en los sueños y en la locura); pero ella, sin embargo, sólo tiene lugar por la reproduccion de antiguas percepciones, las que, como ya se ha mostrado, sólo son posibles por la *realidad* de objetos *exteriores*. Ha sido, pues, aquí suficiente, probar que la experiencia interna en general es sólo posible por la experiencia externa en general. Ahora, para asegurarse que tal ó cual pretendida experiencia no es un simple juego de la imaginacion, esto se consigue por medio de sus determinaciones particulares y de los criterios de toda experiencia real.

Por último, el tercer postulado se refiere á la necesidad material en la existencia y no á la puramente formal y lógica en el enlace de conceptos. Mas como ninguna existencia de objetos de los sentidos no puede ser conocida completamente *á priori*, sino sólo relativamente, es decir, por relacion á un otro objeto ya dado, que nunca puede referirse más que á una existencia comprendida de algun modo en el conjunto de la experiencia, de la que la percepcion dada forma parte; la necesidad de la existencia no puede nunca ser conocida por conceptos, sino sólo por el enlace que la une en lo que es percibido, segun las leyes generales de la experiencia. Por otra parte, como la sola existencia que se pueda reconocer como necesaria bajo la condicion de otros fenómenos, es la de los efectos que resultan de causas dadas por la ley de causalidad, no es de la existencia de cosas (sustancias) sino sólo de la de sus estados que podamos conocer la necesidad, y esto en virtud de las leyes empíricas de la causalidad, por medio de otros estados dados en la percepcion. De aquí se sigue, que el criterio de la necesidad únicamente resi-

de en esta ley de la experiencia posible, á saber, que todo lo que sucede está determinado *a priori* en el fenómeno por su causa.

No conocemos, pues, más que la necesidad de *efectos* naturales, cuyas causas nos son dadas; el carácter de la necesidad en la existencia no se extiende más allá del campo de la experiencia posible, y aun en ese campo no se aplica á la existencia de cosas como substancias, puesto que éstas no pueden nunca ser consideradas como efectos empíricos ó cómo algo que sucede y que nace. La necesidad, pues, concierne solamente á las relaciones de fenómenos según la ley dinámica de la causalidad y á la posibilidad, aquí fundada, de deducir *a priori* de una existencia dada (una causa) otra existencia (el efecto). Todo lo que sucede es hipotéticamente necesario; es esto un principio que somete el cambio en el mundo á una ley; es decir, á una regla de la existencia necesaria, sin la que la misma Naturaleza no podría existir. Por esta razón, el principio: nada sucede por un ciego azar (*in mundo non datur casus*), es una ley *a priori* de la Naturaleza. Lo mismo pasa con este otro: no hay en la Naturaleza una necesidad ciega, sino condicional, por consiguiente inteligente (*non datur fatum*). Estos dos principios son leyes que someten el juego de cambios á una *naturaleza de cosas* (como fenómenos), ó lo que es lo mismo, á la unidad intelectual, en la que sólo puede pertenecer á la experiencia considerada como unidad sintética de fenómenos. Ambos son dinámicos. El primero es propiamente una consecuencia del principio de causalidad (bajo las analogías de la experiencia). El segundo pertenece á los principios de la modalidad, que añade á la determinacion causal el concepto de necesidad, pero necesidad sujeta sin embargo á una regla del entendimiento. El principio de la continuidad imposibilita todo salto (*in mundo non datur saltus*)

en la serie de fenómenos (de los cambios), y al mismo tiempo toda laguna ó vacío entre dos fenómenos en el conjunto de todas las intuiciones empíricas en el espacio (*non datur hiatus*). Este principio puede enunciarse así: nada existe en la experiencia que pruebe un *vacuum*, ni que solamente lo permita como una parte de la síntesis empírica. Porque ese vacío, que puede concebirse fuera del campo de la experiencia posible (del mundo) no está dentro de la jurisdiccion del Entendimiento solo, el que únicamente concierne á las cuestiones tocantes al uso de los fenómenos dados en relacion al conocimiento empírico, y es ademas un problema para la razon idealista, que se sale de la esfera de una experiencia posible para juzgar lo que rodea y limita á esta misma esfera. Es esta, por consiguiente, una cuestion que debe ser examinada en la dialéctica trascendental. Podríamos con suma facilidad representar esos cuatro principios (*in mundo non datur hiatus*, *non datur saltus*, *non datur casus*, *non datur fatum*) como todos los demas principios de orígen trascendental, en su órden, conformándonos con el órden de las categorías y designar á cada uno su lugar; pero el lector experimentado lo hará él mismo ó hallará fácilmente el hilo conductor para ello. Esos principios conforman todos en que no permiten nada en la síntesis empírica que pueda alcanzar al entendimiento y al encadenamiento contínuo de todos los fenómenos; es decir, á la unidad de sus conceptos. Porque el Entendimiento es lo único en que es posible la unidad de la experiencia, en donde todas las percepciones deben hallar su lugar.

¿Es mayor el campo de la posibilidad que el de la realidad, y el de ésta que el de la necesidad? Cuestiones son estas, interesantes en extremo, y que exigen una solucion sintética, pero que entran en los fueros de la razon, porque equivalen casi á preguntar si todas las cosas como

fenómenos pertenecen al conjunto y al todo de una sola experiencia, de la que toda percepcion dada es sólo una parte, que por consiguiente no podria ligarse á otros fenómenos, ó si mis percepciones pueden pertenecer (en su encadenamiento general) á algo más que á una sola experiencia posible. En general, el Entendimiento no da *a priori* á la experiencia más que la regla, segun condiciones subjetivas y formales de la sensibilidad y de la apercepcion, las solas que posibilitan esta experiencia. Aunque fueran posibles otras formas de la intuicion (Espacio y Tiempo), ú otras formas del Entendimiento (la forma discursiva del pensamiento ó la del conocimiento por conceptos), no podríamos, en manera alguna, concebirlas ni comprenderlas; y si lo pudiéramos, no pertenecerian siempre á la experiencia como único conocimiento en el que los objetos no son dados. ¿Puede haber más percepciones que las que en general constituyen el todo de nuestra experiencia posible, y puede, por tanto, haber otro campo diferente de la materia? Sobre esto nada puede decidir el Entendimiento, que sólo se ocupa de la síntesis de lo que está dado. Además, la pobreza de nuestros razonamientos ordinarios con los que creamos el gran imperio de la posibilidad, del que toda cosa real (todo objeto de experiencia) es sólo una pequeña parte, es tan notoria que salta á la vista. Todo lo real es posible; de aquí resulta, naturalmente, segun las leyes lógicas de la inversion, esta proposicion particular: algunas cosas posibles son reales. Lo que tambien significa: hay muchas cosas posibles que no son reales. Parece ciertamente que se puede poner el número de lo posible muy por cima de lo real, porque es preciso añadir algo á aquél para que resulte esto. Pero yo desconozco esta adicion á lo posible, porque lo que habria que añadir seria imposible. La sola cosa que en mi entendimiento podria añadirse á la conformidad con

las condiciones formales de la experiencia, es el enlace con alguna percepcion; y lo que está enlazado con una percepcion, segun las leyes empíricas, es real, aunque no sea percibido inmediatamente. Mas no puede deducirse de lo que es dado, y ménos aún si nada se ha dado (porque nada, absolutamente nada, puede ser pensado sin materia), que en el encadenamiento universal, con lo que nos es dado en la percepcion, pueda existir otra serie de fenómenos, y por consiguiente sea posible más de una experiencia, única que todo lo comprende. Pero lo que no es posible más que bajo las condiciones mismas, simplemente posibles, no lo es bajo *todas relaciones*. Y sin embargo, la cuestion debe considerarse bajo este punto de vista general, cuando se trata de saber si la posibilidad de las cosas se extiende más allá de la experiencia.

He hecho mencion de estas cuestiones sólo por no dejar laguna alguna en lo que pertenece, segun la comun opinion, á los conceptos del entendimiento. Pero en realidad, la posibilidad absoluta (que vale bajo todos respectos) no es un simple concepto del Entendimiento y no puede tener ningun uso empírico; pertenece exclusivamente á la Razon, que sobrepasa á todo uso empírico posible del Entendimiento. Por eso nos hemos contentado con una ligera observacion crítica, dejando las cosas en el mismo estado casi que estaban hasta que más tarde hagamos de ellas un estudio detenido.

Antes de terminar este cuarto número y con él el sistema de todos los principios del Entendimiento puro, debo decir por qué he llamado postulados á los principios de la modalidad. No tomo aquí esa palabra en el sentido que le han dado algunos filósofos modernos, contra la acepcion de los matemáticos, á quienes propiamente pertenece; es decir, como significando una proposicion que se da por inmediatamente cierta, sin justificarla ni pro-

barla. Porque si se admite que debe concederse un asentimiento absoluto á primera vista y sin deduccion á proposiciones sintéticas por evidentes que sean, se destruye con eso toda crítica del Entendimiento. Y como no faltan pretensiones atrevidas á las que ni la fe comun se rehusa (sin ser una autoridad), nuestro Entendimiento estaria abierto á todas las opiniones sin que pudiera negar su asentimiento á proposiciones que, aunque ilegítimas, exigirian ser admitidas como verdaderas axiomas. Así, pues, cuando una determinacion *a priori* se añade sintéticamente al concepto de una cosa, es preciso unir necesariamente á una proposicion de esa especie, si no una prueba, al ménos una deduccion de la legitimidad de esta asercion.

Mas los principios de la modalidad no son objetivamente sintéticos, porque los predicados de la posibilidad, de la realidad y de la necesidad, no extienden lo más mínimo el concepto á que se aplican, al añadir algo á la representacion del objeto. Y aunque sean siempre sintéticos, no lo son, sin embargo, más que subjetivamente; es decir, que aplican al concepto de una cosa (de lo real), del que nada más dicen la facultad de conocer en dónde tiene su orígen y asiento. Si ese concepto conforma simplemente en el Entendimiento con las condiciones formales de la experiencia, se llama entonces posible á su objeto; si está enlazado con la percepcion (con la sensacion como materia de los sentidos) y determinado por ella mediante el Entendimiento, se llama real á su objeto; si, por último, está determinado por el encadenamiento de las percepciones segun conceptos, entónces su objeto es necesario. Los principios de la modalidad no expresan, pues, respecto á un concepto, más que el acto de la facultad de conocer qué le produce. Ahora, se llama postulados en Matemáticas á la proposicion práctica que sólo contiene

la síntesis por la que nos damos primero un objeto y producimos el concepto; con una línea dada describir de un punto dado un círculo en una superficie. Una proposicion semejante no puede ser demostrada porque el procedimiento que exige es precisamente por el que producimos primero el concepto de esa figura. Podemos, por consiguiente, con el mismo derecho, postular los principios de la modalidad, puesto que no extienden su concepto de las cosas (1) sino que se limitan á mostrar la manera cómo ese concepto en general está ligado á la facultad de conocer.

---

(1) La *realidad* de una cosa dice más seguramente de una cosa que su posibilidad; pero no más *en la cosa*; porque la cosa no puede nunca contener en la realidad más de lo que estaba contenido en su posibilidad completa. Mas como la posibilidad era sólo una *posicion* de la cosa en relacion al Entendimiento (á su uso empírico), la realidad es al propio tiempo el enlace de la cosa con la percepcion.

OBSERVACION GENERAL

SOBRE EL SISTEMA DE LOS PRINCIPIOS (1).

Es cosa muy notable que la sola categoría no pueda hacernos apercibir la posibilidad de ninguna cosa, y que siempre tengamos necesidad de una intuicion para descubrir la realidad objetiva del concepto puro del Entendimiento. Tenemos, por ejemplo, las categorías de relacion. Cómo, primero, algo puede existir únicamente como *subjeto* y no como simple determinacion de otra cosa; es decir, cómo puede ser *substancia*;—ó segundo, cómo, porque algo es, otro algo debe tambien ser; por consiguiente, cómo algo en general puede ser causa;—ó tercero, cómo cuando muchas cosas son, porque una existe, algo en las otras le sigue y recíprocamente, y cómo un comercio de substancias puede así establecerse. Simples conceptos no pueden indicarnos esto. Y asimismo con todas las otras categorías; por ejemplo, cómo una cosa puede ser idéntica á muchas; es decir, cómo puede ser una cuantidad, etc., etc. Así, mientras la intuicion falta, no se sabe si por las categorías se piensa un objeto, ni si en general puede convenirles un objeto; por donde se ve, que por sí mismos no son *conocimientos*, sino simples *formas de pensar*, que sirven para transformar en

---

(1) Esta observacion fué añadida en la segunda edicion.—(*N. del T.*)

conocimientos las intuiciones dadas. Resulta tambien que ninguna proposicion sintética puede sacarse de las solas categorías. Cuando digo, por ejemplo, que en toda existencia hay una substancia, es decir, algo que sólo como subjeto puede existir y no como simple predicado, ó que que una cosa es un *quantum*, en todo eso nada hay que nos sirva para salir de un concepto dado y unirlo á otro. Así, pues, nunca se ha podido probar por simples conceptos puros del Entendimiento una proposicion sintética, ésta, por ejemplo: todo lo que existe accidentalmente tiene una causa. Cuanto en esto se ha hecho es demostrar que, sin esta relacion, no comprenderíamos la existencia de lo accidental; es decir, que no podemos conocer *a priori*, por el Entendimiento, la existencia de tal cosa. Mas no se sigue de esto que esta relacion sea la condicion de la posibilidad de la cosa misma. Si recordamos nuestra prueba del principio de causalidad, que todo lo que ocurre (todo suceso) supone una causa, se advertirá que no podemos realizarla más que en relacion á los objetos de la experiencia posible y como principio de la posibilidad de la experiencia, por consiguiente como principio del *conocimiento* de un objeto dado en la *intuicion empírica* y no por solos conceptos. No puede, empero, negarse que esta proposicion: todo accidente tiene una causa, no sea evidente para todos por simples conceptos; pero entónces, el concepto de accidente está ya entendido de tal manera, que contiene, no la categoría de modalidad (como algo cuya no existencia puede concebirse), sino la de relacion (como algo que sólo puede existir como consecuencia de otra cosa); y en este caso, la proposicion es por completo idéntica á esta otra: todo lo que no puede existir más que como consecuencia, tiene su causa. En efecto, cuando queremos dar ejemplos de existencia accidental, recurrimos siempre á *cambios* y no á la simple

posibilidad de *concebir lo contrario* (1). Mas, cambio es suceso y como tal, no es posible más que por una causa, y cuya no existencia, por consiguiente, es en sí posible. Se reconoce así la contingencia en que no puede existir más que como efecto de una causa. Cuando se admite, pues, una cosa como contingente, es una proposicion analítica decir que tiene una causa.

Pero todavía es más notable que para comprender la posibilidad de cosas por las categorías, y por consiguiente, para demostrar la *realidad objetiva* de estas últimas, tengamos siempre necesidad, no sólo de intuiciones, sino tambien de *intuiciones exteriores*. Tomemos por ejemplo los conceptos puros de *relacion*, y hallamos: 1.º Para dar al concepto de substancia en la intuicion algo de fijo que corresponda (probando con esto la realidad objetiva de ese concepto), tenemos necesidad de una intuicion en el Espacio (de la intuicion de la materia), porque sólo el Espacio determina constantemente, mientras que el Tiempo y por consiguiente cuanto está en el sentido interior, trascurren sin cesar. 2.º Para presentar el *cambio* como intuicion correspondiente al concepto de *causalidad*, estamos obligados á tomar como ejemplo el movimiento, como cambio en el Espacio; y solamente así podemos

---

(1) Puédese fácilmente concebir la no existencia de la materia, y sin embargo, los antiguos no la tuvieron por contingente. Pero la vicisitud misma del sér y del no sér de un estado dado de una cosa, en que todo cambio consiste, en nada prueba la contingencia de este estado de una manera indirecta ó por la realidad de su contrario; por ejemplo, el reposo de un cuerpo que sucede al movimiento, no prueba la contingencia del movimiento de ese cuerpo, porque el reposo sea lo contrario del movimiento. Porque ese contrario no está aquí *opuesto* al otro más que lógicamente y no realmente. Para probar la contingencia del movimiento, seria preciso probar que *en lugar* de estar en movimiento en el instante precedente, hubiera sido posible que el cuerpo estuviera entónces en reposo; no basta que lo hubiera sido *en seguida*, porque entónces los dos contrarios pueden coexistir perfectamente.

hacernos perceptibles cambios, cuya posibilidad no puede comprender ningun Entendimiento puro. Cambio es union de determinaciones contradictoriamente opuestas entre sí en la existencia de una sola y misma cosa. Mas, ¿cómo ahora es posible que de un estado dado, siga en la misma cosa, otro estado que le sea opuesto? Cosa es esta que no sólo no puede comprender ninguna razon sin ejemplos, sino que tambien inteligible sin intuicion. Esta intuicion es la del movimiento de un punto en el Espacio, cuya sola existencia en diferentes sitios (como consecuencia de determinaciones contrarias) nos hace percibir el cambio; porque aun para que podamos concebir cambios internos, es menester que nos representemos el Tiempo de una manera figurada, como forma del sentido interno, por una línea, el cambio interior por el trazado de esta línea (por el movimiento) y por consiguiente, nuestra existencia sucesiva en diferentes estados por una intuicion exterior. La razon consiste en que todo cambio supone algo fijo en la intuicion, áun para poder ser percibido como cambio, y que no se encuentra en el sentido interno ninguna intuicion fija. 3.º En fin, la categoría de *reciprocidad* no puede ser comprendida, en cuanto á su posibilidad, por la sola razon; y por consiguiente la realidad objetiva de ese concepto no puede ser apercibida sin intuicion, é intuicion exterior en el Espacio. En efecto, ¿cómo concebir la posibilidad de que existiendo muchas substancias, de la existencia de una resulta algo (como efecto) en la de la otra, y recíprocamente; y que, por consiguiente, por la razon que hay algo en la primera que sólo por la existencia de la segunda puede comprenderse, deba suceder otro tanto con la segunda respecto á la primera? Porque esto es necesario para que exista reciprocidad; pero que no puede comprenderse de cosas que subsisten, unas de otras por su substancia,

completamente aisladas. Así Leibnitz, aun atribuyendo una reciprocidad á las substancias del Mundo, pero á las substancias, tal como las concibe el solo Entendimiento, tuvo necesidad de recurrir á la intervencion de la Divinidad; porque vió con razon que ese comercio de substancias, era incomprensible por su sola existencia. Pero nosotros podemos hacernos admisible la posibilidad de esta reciprocidad (de substancias como fenómenos, representándonoslas en el Espacio, por consiguiente en la intuicion exterior; porque el Espacio contiene ya *a priori* relaciones formales exteriores como condiciones de la posibilidad de relaciones reales en sí en la accion y la reaccion, por consiguiente en la reciprocidad.—Así mismo es fácil probar que la posibilidad de cosas como *cuantidades*, y por consiguiente, la realidad objetiva de la categoría de *cuantidad* no pueden ser expuestas más que en la intuicion exterior, ni aplicadas despues al sentido interno más que por medio de esta intuicion. Para no ser prolijo dejo los ejemplos al mismo lector.

Toda esta observacion es de gran importancia, no sólo para confirmar nuestra precedente refutacion del Idealismo, sino mejor aún para cuando se hable del *conocimiento en sí* por la simple conciencia interna, y la determinacion de nuestra naturaleza sin el auxilio de intuiciones empíricas, hacernos ver los estrechos límites de la posibilidad de semejante conocimiento.

Esta es ya la última consecuencia de toda esta seccion. Todos los principios del Entendimiento puro no son más que principios *a priori* de la posibilidad de la experiencia; con ésta únicamente se relacionan todos los principios sintéticos *a priori* y su misma posibilidad radica por completo en esta relacion.

FIN.

ÍNDICE

CRÍTICA DE LA RAZON PURA.

TEORÍA ELEMENTAL TRASCENDENTAL.

Idea de una Lógica trascendental.

Paginas.

FIN DEL ÍNDICE.